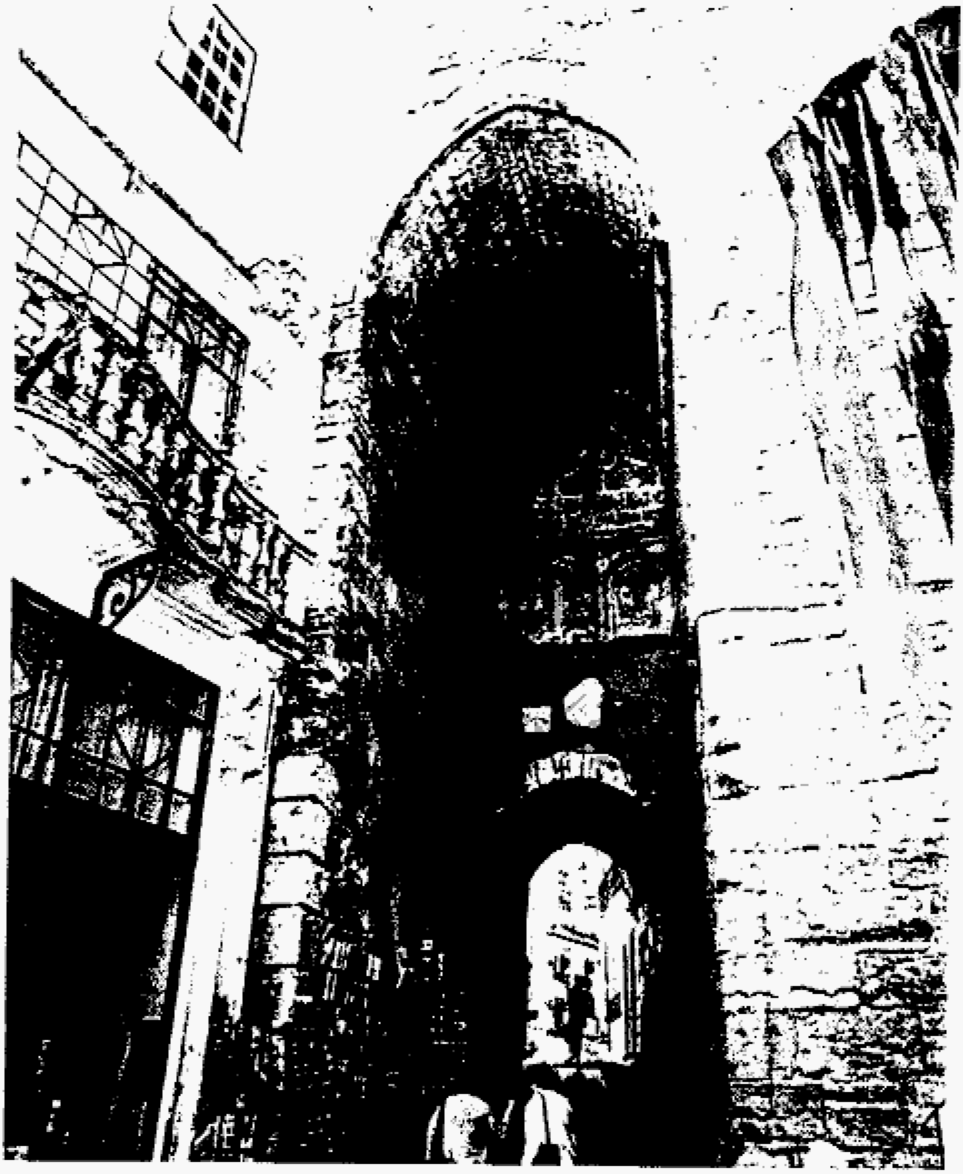
دراسات اندلسية



المدينة العتيقة
قَلْمِرِيّة

ربيع الثاني — عـــدد — جويليا

مجلّة دراسات أندلسيّة

مجلّة علميّة مختصّة مُحكّمَة في الدّراسات المتعلّقة بإسبانيا الإسلاميّة

* * * * *

تصدر المجلّة مرّتين كلّ سنة في جانفي وجوان.

تسدّد قيمة الاشتراك عن طريق حوالة بريديّة في الحساب الجاري 94-543 تونس، أو بواسطة حوالة بنكيّة (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك).
توجّه المراسلات باسم المجلّة إلى العنوان التالي :مجلّة دراسات أندلسيّة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجمهوريّة التونسيّة - تليفون : 585.616.

مجلّة

دراسات أندلسيّة

العدد الرّابع والعشرون

ربيع الثّاني 1421 / جويليا 2000

طبع بالمطبعة المغاربيّة للطّباعة والنّشر والإشهار

الهاتف : 718.271 / الفاكس : 718.263

(1000 نسخة)

تصميم « دار أبونواس للتّصميم والنّشر والتّوزيع »

الهاتف : 704.300

تونس

فهرس

❖ جمعة شيخة : هل سقطت الأندلس فعلا ؟.......................... 3 - 6

❖ كلمة السيّد رئيس معهد البحث العلمي للدّراسات الاستوانيّة في الملتقى الدّولي حول الأدب والثقافة بغرب الاندلس .... 7 - 13

❖ جمعة شيخة : المساجلات الشّعريّة بالأندلس : مساجلات المعتمد وابن عمّار مصدرا للتّاريخ .... 14 - 39

❖ حياة قارة : شريش من خلال أديبها أبي إسحاق البونسي الشريشي .... 40 - 55

❖ علي أحمد : القدس في نظر الأندلسيّين والمغاربة خلال العصور الوسطى .... 56 - 72

❖ المبروك الشيباني المنصوري : جماليات الجسد وطقوسه الاحتفاليّة في الأعياد في شمال إفريقيا .... 73 - 93

❖ المكتبة الأندلسيّة :

1/ كتاب : البرتغال أصداء ماضٍ عربيّ للدكتور أدلبرتو ألفش ....94 - 95

2/ كتاب : بستان دار المعتمد للدكتور فرانثيسكو كاريّو 95

3/ *كتاب : دراسات في التاريخ الموريسكي للدكتور عبد الجليل التميمي 95 - 96*

تصدير

هل سقطت الأندلس فعلا ؟

توجّهت إلينا احدى المجلاّت المشرقيّة المحترمة [1] بسؤالينِ يتعلّقانِ بسقوطِ اللأندلسِ ونهايتها. فكان جوابنا عن :

السّؤال الأوّل :

إنّ البناء الحضاري صَرحٌ يُشيَّدُ باستمرار عبر العصور، ولِكُلِّ أمّة راقية عبر التّاريخِ دورها في وَضْع لبنة جديدة فيه، فعلا وارتفع حتّى وصل إلى ما هو عليه اللآن من الاكتمال يجعلنا ونحن في بداية القرن الواحد والعشرين نتخيّل بانبهار وإعجاب كيف سيكون في القرون القريبة المقبلة ! ؟

وكان للمسلمين بتعدّد أجناسهم ولغاتهم، وبمختلف مناطقهم الجغرافيّة في غرب المعمورة وشرقها، دورهم في إعلاء هذا الصّرح الحضاري للبشريّة، فتركوا عليه بصماتهم التي تلاحظ إلى يوم النّاس هذا. وهم لم ينطلقوا في دورهم هذا من الصّفر بل اعتمدوا على من

---

(1) هي مجلة المعرفة السّعودية.

سبقهم من اللأمم صاحبة الحضارات الكبيرة، فلم ينكروا دور من سبقهم، وفتحوا المجال فسيحا لمن يأتي بعدهم.

والتّجربة الأندلسية الحضارية هي جزء من هذا الدّور الكبير الّذي لعبه المسلمون في بناء صرح الحضارة البشريّة.

لقد كانت الأندلس بَوتَقَةً وبوّابة : هي بوتقة بما انصهر فيها من عناصر إيجابيّة للحضارة العربية الإسلامية. فكان أن برز بين ظهرانيها شعراء أبدعوا فأمتعوا، و علماء اخترعوا فطوّروا، وفلاسفة نظّروا فأبهروا، وفقهاء اجتهدوا فنجحوا، من أمثال ابن زيدون وابن حزم والزّهراوي وابن البيطار وابن رشد. وهي بوّابة عندما أصبحت معبرا لعلوم العرب والمسلمين إلى قارّة أروبا، بعد ترجمتها إلى لغات العلم آنذاك. وأهمّ ما أخذته أروبا عن طريق الأندلس هو منهجية البحث العلمي. لقد ضبط العلماء المسلمون، بعد جهد وعناء، منهجا علميّا قوامه العقل : نظرا وفكرا، وأسّه التّجربة : مادّة واستقراء.

ولا يمكن لهذه التّجربة أن تمحّي بسقوط الأندلس سياسيّا لأنّها تجربة ثريّة مقامة على مجموعة من العناصر كالعقلانيّة [1] والتّسماح [2]، ولها جذور متأصلّة في تراث كان ومازال. وهي جذور لا تزول

---

(1) خصّصت مجلّة : دراسات أندلسيّة الصادرة بتونس عددين ممتازين للفيلسوف الكبير ابن رشد لإبراز هذه الظّاهرة. وهما العدد 19 سنة 1998، والعدد 20 سنة 1998.

(2) انظر العدد 14 سنة 1995 من مجلّة دراسات أندلسيّة فقد خصّص بأكمله لإبراز هذا الجانب وما فيه من خير وتسامح ومحبّة بين الأجناس والأمم والشعوب.

بزوال الجذع المرئيّ فوق الأرض (أي الأندلس ككيان سياسيّ) ، وإنّما تنساب تحت الأرض انسيابا لتبرز في أماكن أخرى، وتستمرّ في عطائها لكامل المجموعة البشريّة. إنّ التّجربة الأندلسيّة لم تمّح فمازال الإسبان يعيشونها آثارا ومعمارا، زراعة وريّا، ومازالت تعيشها أوروبا علما ومنهجا، وما زال يعيشها العرب-وخاصّة الأقطار المغاربيّة- سلوكا وفنّا. نعم زالت الأندلس سياسيّا كدولة، ولكنّها تسرّبت كحضارة في مشارق الأرض ومغاربها لدى المسلمين وغيرهم.

السّؤال الثّاني :

النّظم التّربويّة لدى كلّ شعب وأمّة هي الأسس الّتي تبني عليها حضارتها قديما وحديثا. والنّظام التّربويّ بالأندلس هو جزء من النّظام التّربوي الإسلامي، وهو نظام منطلقه القرآن : عقيدة وأخلاقا، وقوامه العقل تجربة واعتبارا، وهدفه الإنسان : روحا وجسما.

والنّاظر إلى تاريخ الأندلس لا يمكن أن ينكر ما أصاب الأندلس في جلّ فترات وجودها من انهيارأخلاقي. لكنّ الأمّة الأندلسيّة لم تفرّط-إلاّ جبرا وبتضحيات كبيرة- قيد أنملة في مقوّمات حضارتها الدّينيّة والأخلاقيّة، بل استمرّ انتقال هذه المقوّمات من عصرإلىعصر حسب نظام تربويّ سليم إلى آخر عهد الدّولة الإسلاميّة بالأندلس.

ومن الخطإ أن نرجع سقوط التّجربة الأندلسيّة إلى خلل تربويّ أخلاقيّ، لأنّ هذا السّقوط له أسباب عديدة تتجاوز المسائل التّربويّة

الأخلاقيّة. إنّه يرجع بالدّرجة الأولى إلى نظام حكم فرديّ مطلق مارسه حكّام الأندلس دون أيّ اعتبار لتعاليم الإسلام السّمحة المنظّمة لعلاقة الحاكم بالمحكوم. وأدّى هذا التّصرّف في مرحلة أولى إلى سقوط الخلافة الأمويّة بقرطبة وقيام دويلات الطّوائف في القرن "11/5"، وأدّى في مرحلة ثانية إلى سقوط جلّ المدن الكبرى في القرن "13/7"، وفي مرحلة ثالثة إلى سقوط غرناطة في أواخر القرن "15/9".

ويمكن أن نضيف إلى هذا العامل عاملا ثانيا- هو نتيجة للعامل الأوّل- وهو انتشار ضرب من التّصوّف المرضي في ربوع الأندلس والمغرب، يقوم على تغييب قدرات العقل البشري في محاولة لقتل الوعي الجماعي قصد الوصول إلى السّلطة. وإذا غيّب العقل فتح المجال فسيحا لكلّ أدران النّفس الّتي لا تعدّ، وعقدها الّتي لا تزول، وأهوائها الّتي لا تكبح.

وهناك عامل ثالث راجع إلى وجوب تواجد ضرب من التّوازن في السّياسة الدّوليّة في القرون الوسطى. فأوروبّا الّتي اقتطع العثمانيّون جزءا لابأس به من شرقها لابدّ أن تستولي على قطعة هامّة من أرض الإسلام في غربها، فكانت الأندلس كبش الفداء لإعادة التّوازن نسبيًا بين الهلال والصّليب ./.

د. جمعة شيخة

« مدير المجلّة »

كلمة السّيّد رئيس معهد البحث العلمي للدّراسات الاستوائيّة في الملتقى الدّولي حول الأدب والثّقافة بغرب الأندلس (*)

كانت شبه الجزيرة الإيبيريّة مسرحا التقت فيه كثير من الشّعوب عبر مختلف العصور؛ شعوب تتوسّع في إطار نشاط بحثها عن أسباب الحياة ؛ كما أنّها كانت سوقا اقتصاديّة تستقطب أجناسا مختلفة أو تجّارا يستهويهم الواقع الثّريّ لهذه المنطقة الشّاسعة.

ولقد أقامت المجموعات الصّغيرة من السّكّان الأصليّين علاقات سلميّة-ذات طابع تجاري-مع كثير من شعوب البحر الأبيض المتوسّط: الفنيقيّين، واليونانيّين والقرطاجنّيّين، الذين كانوا يبحثون عن موانئ إيبيريّة لترويج بضائعهم. وقد عبر نفس البحر المستوطنون الأوائل-الرّومان- الذين تمكّنوا من فرض وجودهم ونظامهم السّياسيّ بعد صراعات دامت حوالي قرنين من الزّمان انتهت في النّهاية إلى إدماج السّكّان الأصليّين في الإمبراطوريّة الرّومانيّة. وحيث أنّ البناء الاجتماعيّ الرّومانيّ كان قد وصل إلى مستوى سياسيّ وحضاريّ جدّ متقدّم ، فقد نقل الرّومان معهم كثيرا من العادات والأعراف ، أو بالأحرى يمكن القول : تركيبة ثقافيّة متعدّدة الجوانب ما نزال نلمس بعض آثارها حتّى الوقت الحاضر. وهكذا وأمام هذا الإشعاع الحضاريّ لهذه الإمبراطوريّة التي كانت قد بدأت تعاني من الانحطاط، ومع التّوسّع

(*) كلمة السيّد رئيس المعهد التي ألقاها في افتتاح النّدوة العالميّة حول «الأدب والثقافة في غربيّ الأندلس» المنعقدة في لشبونة من 13 - 15 أفريل 2000.

العسكري للشّعوب الأخرى، نجد أنّه قد سجّلت هناك حروب واصطدمات عسكريّة عنيفة انتهت في الأخيرإلى أفول نجم تلك الإمبراطوريّة.

بعد ذلك سوف تعرف شبه الجزيرة هجرات أخرى آتية من وسط أوربا وشمالها. إذ لم تتمكّن إيبيريا من الوقوف أمام تسرّبات السّلافيّين والوندال ومن تلاهم من الشّعوب التي تعدّى استيطانها إلى شمال إفريقيا (البيرنطيون) في أواخر القرن السّادس. وفي الأخير؛ نجد الشّعوب العربيّة-الإسلاميّة التي بدأت فتوحاتها في القرن السّابع عبر شمال إفريقيا، ووصلت مع بداية القرن الموالي إلى الجنوب الغربي الأوروبّي، ولولا المجابهة مع أوربا المسيحيّة لكانت قد تجاوزت جبال البرانس. وهكذا فإن الحضور الإسلاميّ في شبه الجزيرة سواء منها المنحدر من سلاسلات عربيّة أو بربريّة سوف يضلّ حاضرا على هذا المسرح إلى حين سقوط غرناطة في أواخر القرن الخامس عشر.

إن السّكّان الأصليين لشبه الجزيرة عرفوا-وعبر هذه القرون المتتالية-وصول شعوب واستقرارها، من أصول مختلفة اختلطت فيما بينها فاكتسبوا بذلك كثيرا من خصوصيّات الحضارات والثّقافات الدّخيلة. وبذلك يكون من الطّبيعيّ-في الميدان العلمي للمجتمع البرتغالي-أن نجد أنّ البحث عن الهويّة البرتغالية هو موضوع دراسة وتمحيص دقيقين لمؤشّرات وعلامات ولدت عبر عصور طويلة من التّبادل والاختلاط الاجتماعي بين كلّ تلكم الشّعوب.

ففيما يتعلّق بالماضي العربي الإسلاميّ على المسرح البرتغالي ، يبقى من باب الإنصاف، أن نجزم بأن الشّريحة الثّقافيّة الوطنيّة لم تول الاهتمام

الكافي لهذا الميدان وتوفه حقّ قدره؛ هذا طبعا مع استثناء بعض الدّراسات القيّمة والجليلة والتي يحقّ لنا أن ننوّه بسموّمستواها الرّفيع.

يلاحظ حاليا، وعلى مستوى مختلف الشّرائح الاجتماعيّة بالبرتغال، أن هناك رغبة متنامية في معرفةٍ أحسن، وتقييمٍ أعمق لتلك العلاقة الثّريّة بين المجتمع البرتغالي والتّواجد العربيّ الإسلاميّ.

كما نشهد أيضا وجود انفتاح جديد على شعوب البحر المتوسّط الجنوبيّ؛ إلى جانب تبادل سياسيّ على المستوى الجهوي العالميّ.

وفي اتّجاه مقابل، هناك اهتمام مطرد يعرب عنه المجتمع الدّولي تجاه البرتغال :

- دول عربيّة وإسلاميّة ترغب في تقوية علاقاتها وتعميقها مع هذه الدّولة.

- أوساط علميّة عربيّة وأوربيّة تركّز اهتماماتها ودراساتها حول غرب الأندلس.

ومن وجهة نظر برتغاليّة، نجد أن الدّراسات العربيّة تقدّم تنوّعا فريدا من نوعه لاتضاهيه أيّة دراسة أخرى لميدان غير أوروبّي.

وفي الواقع، فإنّه في هذا المجال العلمي، نجد أن الأمر يتعلّق بدراسة ماض تاريخيّ مهمّ للبلاد وللهويّة الخاصّة بالبرتغال.

وهذا الأمر لا يطرح بصورة أكاديميّة أو استراتيجيّة فحسب، وإنّما يلمس حاليّا على أرض الواقع المعاش : العدد المتنامي المطرد لتوأمة المدن بأخواتها العربيّة، والارتفاع السّريع لعدد المجلاّت المحليّة التي تنتقي لأسمائها ما يربطها بأصالتها وجذورها العربيّة.

حقّا إن هذه الدّراسات لاتضم فقط معرفة اللّغة، أو الثّقافة والتّاريخ في حقبته الماضية، لكنّها تهدف أيضا إلى دراسة وتقييم التّراث اللّغوي والأنطروبولوجي والفنّي والأثري الذي ما يزال يفرض نفسه بقوّة على المستوى الوطني.

في تاريخ الأمّة البرتغاليّة، ولاسيما في مرحلة الاكتشافات والفتوحات، عاد الشّعب البرتغالي ليلتقي من جديد مع التّواجد العربي الإسلاميّ سواء في الأراضي المغربيّة أوفي إفريقيا الشّرقيّة أو المحيط الهندي والجنوب الشّرقي الأسيويّ، مع التّذكير بأن هذه اللّغة وهذا التّاريخ وهذه الظواهر الثّقافيّة العريقة ما تزال ترتبط حاليًا بشريحة من المجتمع البرتغاليّ كالجمعيّات الإسلاميّة التي تسير نحو التّوسّع وتأكيد وجودها ... كما هو الحال مع شعوب مجاورة من دائرة الحوض المتوسّطي.

بالفعل، إنّه يبقى على البرتغال ودول جنوب أوروبا عامّة أن تتناول عاجلا وبكلّ جدّية موضوع هذا الحوار الثّقافي-الجغرافي، لأنّه يتحوّل إلى عامل ضغط استعجاليّ من أجل تحقيق التّعايش والتّعاون الدّوليّين، وهذان العاملان معا يمرّان حتما عبر معرفة للّغة العربيّة والدّين وخاصّة الثّقافة التي تحمل على عاتقها مسؤولية صهر الموادّ الأوّليّة لصيانة السّلام والوئام الدّوليّين.

إن معهد البحث العلمي كان دائما وراء احتضان المبادرات ودعمها، تلك التي تلقي الضوء على هذه الجوانب من التّعايش والامتزاج فيما بين البرتغال وبين الشعوب التي سبق لها أن تواجدت على ترابه عبر العصور.

نشير بالمناسبة إلى ذلك النّشر الحديث الذي قام به المعهد عن «أخبار المنصور سلطان المغرب 1578- 1603» للشّاب البرتغالي النبيل أنطونيو دي سالدانيا،والذين تفرّد بمقدّمة نقديّة وتمهيد للأستاذ القدير أنطونيو دياش فارنيا. ولقد حظي هذا الكتاب بترحيب كبيرمن طرف الجامعات المغربيّة في كلّ من مرّاكش وفاس والدّار البيضاء والرّباط حيث أنّه اعتبر من المظان التّاريخيّة المهمّة لتاريخ المملكة المغربيّة وللتّواجد البرتغاليّ في ذلك البلد المجاور أواخر القرن السّادس عشر.

لهذه الأسباب وعملا بعرف الدّراسات الشّرقيّة والعربيّة الإسلاميّة التي كانت تجري سابقا في "مركز الدّراسات التّاريخيّة لما وراء البحار"، والتي تعتبر حاليّا جزءا لا يتجزّأ من أعمال " مركز الدّراسات التّاريخيّة والخرائطيّة القديمة "، فإن "معهد البحث الاستوائي" قد احتضن مشروع "الجنوب الغربي لشبه الجزيرة في العهد الإسلاميّ - العربيّ : دراسة الأدب وترجمة المظان التّارخيّة ". وترشّح الأستاذ الجليل د. عادل سيداروس للقيام بمهمّة المشرف والمنسّق داخل " مركز الدّراسات الإفريقيّة والإستوائيّة " في إطار برنامج براشيس 21.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّه برنامج عمل يتمحور حول عدّة موادّ مختلفة تعالجها مجموعة من الباحثين (تقريبا أربعون عضوا) ما بين مواطنين وأجانب، ينصبّ اهتمامها حول دراسة مصادر التّاريخ والجغرافيا البرتغاليّة - العربيّة بالإضافة إلى اهتمامهم بجوانب الشّعر والأدب المزدوج الأصل خلال القرون 13و16. يضمّ البرنامج جدول أعمال يتكوّن من دراسات وتحليلات

وتراجم بالإضافة إلى تكوين بنك للمعلومات جدير بتجميع خطوط هذا البحث وتنسيق كلّ أبعاد هذا العمل في مجمله.

إنّ المسؤول عن الدّراسات واللّجنة التّنفيذيّة عن هذا البرنامج لم يكن لديه سوى سنتين للقيام بكلّ هذه الأعمال وتقديم النّتائج؛ وقد تمّ تمديد هذه المدّة إلى سنة أخرى للتّمكّن من إنجاز هذا البرنامج الفضفاض والواسع بشكل شامل. وبهدف دعم هذا البحث ونشره تمّ اقتراح تنظيم ثلاث ندوات دوليّة سيتمّ نشر أعمالها في المستقبل القريب. وعند افتتاح النّدوة الأخيرة والتي كانت تحت شعار الأدب والثّقافة بغرب الأندلس، سجّلتُ وبكلّ ارتياح ورضى أنّ العمل استوفى حقّه من العناية واحترم المسؤولون عنه الأجل المحدّد له.

أهنّئ الأستاذ عادل سيداروس وجميع السّادة المتعاونين معه على قيمة العمل الذي تبنّوه وعلى مستواه الرّفيع كما أغتنم هذه الفرصة ليس فقط لشكر الأستاذة جيل دياس وإنّما للتّنويه بما بذلته من جهود جبّارة من أجل تحقيق كلّ ما سبق ذكره. يطيب لي أن أسجّل حضور شخصيّات رسميّة، وأن أقدّم خالص تشكّراتي لمعالي السّادة السّفراء العرب والمسلمين وممثّليهم الذين تفضّلوا بتشريفنا ومشاركتنا هذا الحفل الافتتاحي. إن حضور سياداتكم هذا الحفل لدليل على ماتولونه من اهتمامكم الخاصّ بهذا الميدان، كما أنّه عامل محفّز ومشجّع لكلّ أولئك الذين تجندوا للعمل في هذا المشروع. وكلّي أمل في أن مثل هذا اللّقاء سوف لن يكون الأخير وأن يتكرّر على مدى المستقبل المشرق الذي نتمنّاه لهذا البلد كما أن لي كبير الأمل في أن هذه الأعمال المشتركة سوف تساهم من أجل معرفة أعمق لماضينا الحضاريّ المجيد وفي تقوية روابط الحبّ والصّداقة بين شعوبنا.

إليكم جميعا أقدم أزكى عبارات التّرحيب وآمل أن يكون هذا اللّقاء حلقة جديدة لاستمرار الدّراسات العربيّة الإسلاميّة حول جنوب غرب شبه الجزيرة.

لشبونة : 13 أفريل 2000

ترجمة : محمّد المعتمد الفتّوح

عضو مغربي بالمشروع

المشار إليه أعلاه.

المساجلات الشّعريّة بالأندلس

مساجلات المعتمد وابن عمّار مصدرا للتّاريخ (*)

بقلم د. جمعة شيخة

(تونس)

المساجلات لغة وإصطلاحا :

المساجلة لغة من ساجل الرّجلُ الرّجلَ : باراه ! وهما يتساجلان أي يتباريان، وأصله في الاستسقاء [(1)]، فقد قيل « إنّ أصل المساجلة أن يستقي ساقيان فيخرج كلّ واحد منهما في سجله – وهو الدّلو الضّخمة – ما يخرج الآخر فأيّهما نكل – أي نكص وجبن – فقد غُلب. فضربته العرب مثلا للمفاخرة، فإذا قيل فلان يساجل فلانا فمعناه أنّه يخرج من الشّرف مثل ما يخرجه الآخر فأيّهما نكل فقد غُلب » [(2)]. وجمع الشّاعر الفضل بن عبّاس المفاخرة والاستسقاء في قوله (الرّمل) :

مَنْ يُسَاجِلْنِي يُسَاجِلْ مَاجِدًا   يَمْلأُ الدَّلْوَ إلى عَقْدِ الكَرَبِ

وجاء في تاج العروس : « ومن المجاز : ساجله مساجلة إذا باراه وفاخره بأن صنع مثل صنعه في جري أو سقي » [(3)]. وقال الجاحظ في كتاب العصا من البيان والتّبيين [(4)] : « ونبدأ على اسم الله تعالى بذكر مذهب الشّعوبيّة... وبمطاعنهم على خطباء العرب بأخذ المِخْصَرَة (العصا) عند مناقلة الكلام ومساجلة الخصوم بالموزون

(*) تنشر هذه الدراسة كنموذج للبحوث التي ألقيت في الندوة العالمية حول «الأدب والثقافة في غربيّ الاندلس» المنعقدة في لشبونة من 13 - 15 أفريل 2000 ./.

(1) لسان العرب ط. بيروت 1988 ج 6 ص 181.

(2) القاموس المحيط ط. بولاق 1301 ج 3 ص 381.

(3) تاج العروس ط. دار الحياة بدون تاريخ مجلّد 7 ص 369.

(4) البيان والتّبيين : ج 2 ص 3.

المقفّى، والمنثور الّذي لم يقفّ، وبالأرجاز عند المتح [5]». وممّا سبق يمكن أن نستنتج ما يلي :

أ- أصل المساجلة : هوّ أن يتنافس اثنان فوق بئر أيّهما يستخرج كميّة من الماء أكبر من التي يستخرجها الآخر في سجله وهو الدّلو. ومن هذا المنطلق، المساجلة : هي ضرب من المباراة فعلا لا قولا بين شخصين شبيهة بالمسابقة على ظهور الخيل أو المبارزة بالسّيوف. فهناك حينئذ غالب ومغلوب، ومنتصر ومنهزم.

ب- ومن هذا المعنى المادّي للكلمة انتقلت إلى معنى مجازي وهو ما ذكره الجاحظ من « مساجلة الخصوم بالموزون المقفّى والمنثور الّذي لم يقفّ » وهكذا أخذت المساجلة عند صاحب البيان والتّبيين ثلاثة مظاهر :

- مساجلة الخصوم بالشّعر
- مساجلة الخصوم بالنّثر
- مساجلة الخصوم بالأرجاز : وفي هذا المظهر الثّالث ربط الجاحظ بين المعنى المادّي والمعنى المجرّد، لأنّ هذه الأرجاز تقال في المساجلة عند المتح : وهو السّقي من البئر بالدّلاء.

ج- ولئن بدا لنا المعنى المادّي للكلمة يفترض اثنين في المساجلة، فإنّ المعنى المجرّد لا يحدّد العدد في المساجلة فقد تكون بين أكثر من شخصين.

د- المعنى المادّي والمعنى المجرّد يشتركان في المنافسة بين المتساجلين، وفي حبّ التّفوّق على المساجل بل وتحدّيه.

ومن هذه المعاني المشتركة ظهرت المساجلة كمصطلح أدبي عامّة، وفي ميدان المنظوم بصفة خاصّة، ولكن مع الأسف لم نجد له تنظيرا مقنعا في ما بين أيدينا من كتب النّقد والبلاغة، فحاولنا جمع ما أمكن لنا جمعه من التّراث الأندلسي لرصد هذه الظّاهرة الأدبيّة.

---

(5) المتح : السّقي من البئر بالدّلاء.

إنّ ظاهرة المساجلة الشّعريّة - حسب ما بدا لنا - ظاهرة تدلّ على ترفين فكري وحضاري معا. وهي لصيقة بمجالس الأنس والطّرب ومطارحات الفكر والأدب. وللأندلس في ذلك نصيب وافر برياضها وحدائقها وجنانها في مُنى خلفائها وأمرائها وقصور وجهائها وعظمائها.

تعريف المساجلة :

تتمثّل هذا الظّاهرة في أن يقول الشّاعر نصف بيت (صدرا أو عجزا)، أو بيتا كاملا، أو أكثر من بيت في موضوع عنّ له فكرة، أو في مشهد لفت انتباهه فجأة. ثمّ يطلب (6) من جلسائه وندمائه أو خلاّنه وأصدقائه إتمام ما قاله، بمثل ما قال، أو بأقلّ، أو أكثر، سواء أكان ذلك مشافهة وارتجالا، أم بديهة ورويّة (7)، أم مراسلة وكتابة. ويكون ذلك على نفس البحر وبنفس القافية. وقد تكون المساجلة - وهذا من النّادر - بدون اشتراك في البحر القافية (انظر المغرب 183/1، 8-367).

أركان المساجلة :

نجد في كلّ مساجلة طرفين على الأقلّ، وهما : المساجل المخاطب، والمساجل المجيب. يسمّى قول الأوّل قسيما (8)، وقول الثّاني إجازة، لذا كثيرا ما يتردّد فعل الأمر « أجزْ » على لسان المساجل المخاطب يوجّهه إلى المساجل المجيب.

---

(6) قد يكون الطّالب طرفا ثالثا ، وعادة ما يكون صاحب المجلس كالخليفة أو الأمير أو الوزير.

(7) صاحب البديهة والرويّة (التروّي) يأخذ من الوقت في إجابته أكثر من المرتجل (بدائع البداهة ص 5).

(8) سمّى أبو الوليد الحميري في كتابه « البديع في وصف الرّبيع» القسيم، مصراعا (البديع ص158).

مصطلحاتها :

ولقيمة الإجازة [9] في المساجلة أطلقها ابن ظافر على كامل المساجلة وعرّف الإجازة بقوله « أن ينظم الشّاعر على شعر غيره في معناه ما يكون به تمامه وكماله. وقد يكون بين متعاصرين وغير متعاصرين » [10] والإجازة تشترك مع المساجلة في المعنى المادّي لأنّها « مشتقّة من الإجازة في السّقي، يقال أجاز فلان فلانا إذا سقاه أو سقى له، فكأنّهم شبّهوا عمل الشّاعر المجيز لعمل الشّاعر المجاز شعره بسقي الشّخص للشّخص» [11]. ونجد في « بدائع البدائه » لابن ظافر مصطلحا ثالثا للمساجلة قريبا من الإجازة هو التّمليط، وهو عنده « أن يجتمع شاعران فصاعدا على تجريد أفكارهم وتجريب خواطرهم في العمل في معنى واحد » [12]. وبعد أن عدّد أنواع التّمليط الّتي لا تختلف عن أنواع المساجلة من حيث المتن فرّق بين الإجازة والتّمليط بقوله : « إنّ التّمليط يتّفق فيه الشّعراء قبل العمل، على العمل أو يندبون لذلك، وتتكرّر منهم المناوبة. وهذان ليسا من شروط الإجازة » [13].

والتّمليط لغة : من ملّط الشّاعر أي قال نصف بيت وأتمّه شاعر آخر، وعند ابن رشيق أن يتساجل الشّاعران فيصنع هذا قسيما وهذا قسيما لينظر أيّهما ينقطع قبل

---

(9) الإجازة إجازتان : الإجازة العلميّة وهي أن يسمح المؤلّف لآخر رواية ما كتب وتدريسه بعد أخذه عليه (صبح الأعشى ط. القاهرة 1919 ج14 ص322). والإجازة الشّعريّة : هي إتمام بيت أتى مطارحة بصدره.

(10) بدائع البدائه ص 34.

(11) بدائع البدائه ص 34.

(12) نفسه ص : 92.

(13) نفسه ص 3-92.

صاحبه [14] . ومع التّمليط نجد كلمة مطارحة، لأنّنا نقول : طارحه مطارحة الكلام أو الشّعر أو الغناء : ناظره وجاوبه فيه [15].

والهدف من المساجلة أو الإجازة أو التّمليط أو المطارحة هو إظهار المقدرة على إرتجال الشّعر [16] أو تحدّي المخاطب [17] أو اختباره [18]. وخير مثال يجمع بين هذه الأهداف قول هنري بيريس نقلا عن المقّري « وفي القرن 11/5 انتشرت مصانع الزّجاج الرّئيسيّة حول إشبيلية. وكان المعتمد أميرها يشاهد من نوافذ قصره أفران الزّجاج تلمع في الظّلام. ووصف لنا المقّري مشهدا يظهر فيه أمير إشبيليّة، وقد أرسل في طلب الشّاعر ابن حمديس في ساعة متأخرة من اللّيل. جاء على لسان هذا الشّاعر: أقمت بإشبيليّة لمّا قدمتها على المعتمد بن عبّاد مدّة لا يلتفت إليّ ولا يعبأ بي، حتّى قنطت لخيبتي مع فرط تعبي، وهممت بالنّكوص على عقبي، فإنّي لكذلك ليلة من اللّيالي في منزلي إذ بغلام معه شمعة ومركوب، فقال لي : أجب السّلطان، فركبت من فوري ودخلت عليه، فأجلسني على مرتبة فنك، وقال لي : افتح الطّاق الّتي تليك، ففتحتها، فإذا بكور زجاج على بعد، والنّار تلوح من بابيه، وواقدة تفتحهما تارة وتسدّهما أخرى، ثمّ دلم سدّ أحدهما وفتح الآخر، فحين تأمّلتها قال لي : أجز (المنسرح) :

انظرهما في الظّلام قد نجما

قلت : كما رنا في الدّجنة الأسد.

قال : يفتح عينيه ثمّ يطبقها.

قلت : فعل امرئ في جفونه رمدُ.

---

(14) المجالس الأدبيّة في الأندلس لعبد الله بن علي بن ثقفان ص 101 تعليق 225 ص 138.

(15) المنجد ص 463.

(16) انظر نموذجا على ذلك في « زاد المسافر » ص 130.

(17) انظر نموذجا على ذلك من الذّخيرة : 3/1/7-346.

(18) انظر نموذجا على ذلك من النّفح : 1/160.

قال : فابتزّه الدّهر نور واحدة.

قلت : وهل نجا من صروفه أحد [19] ؟.

فاستحسن (أي المعتمد) ذلك، وأمر لي بجائزة سنيّة وألزمني الخدمة... ممّا يدلّ على أنّ الشاعر نجح في هذا الاختبار، وتبوّأ مكانته الّتي تليق به في بلاط إشبيليّة بعد طول انتظار.

المساجلة من حيث السّند :

يمكن النّظر إلى المساجلة من حيث سندها أي المساجل المخاطب والمساجل المجيب فتكون بين اثنين وهو المشهور، وقد يعجز الطّرف الأول أو الثّاني في المساجلة فيقع اللّجوء إلى شخص ثالث لإتمام البيت فيكون التّحدي، وتستعمل كتب التّراث فعل «أفحم» أو « أرتج عليه » للدّلالة على هذا العجز، جاء في المغرب [20] أنّ الكُتندي الشّاعر دخل على الأعمى المخزومي ومعه نزهون القلاعيّة تقرأ عليه، فقال الكتندي للمخزومي : أجز (الكامل) :

لَـوْ كُـنْـتَ تُـبْـصِـرُ مَنْ تُكَلِّمُهُ ....

فأفحم الأعمى ولم يجد جوابا، فقالت نزهون :

.... لَـغَـدَوْتَ أَخْـرَسَ مِـنْ خَـلَاخِـلِـهِ

الـبَـدْرُ يَـطْـلَـعُ مِـنْ أَزِرَّتِـهِ وَالـغُـصْـنُ يَـمْـرَحُ فِـي غَـلَائِـلِـهِ

وذكر المقّري في النّفح [21] « أنّ المتوكّل على الله بن الأفطس صاحب بطليوس لمّا صنع هذا القسيم (المجتث) :

الـشّـعْـرُ خُـطّـةُ خَـسْـفِ ....

أرتج عليه فاستدعى أبا محمّد بن عبدون واستجازه إيّاه، فقال أبو محمّد :

---

(19) النّفح : 3/7-616.

(20) المغرب : 2/121.

(21) النّفح : 3/609 .

.... لِكُـــلِّ طَـــالِــبِ غُـــرَفِ
لِلشَّــيْـخِ غَـيْـبَـةُ غَـيْـبِ وَلِلـفَـتَـى ظَـرْفُ ظَـرْفِ

وقد تكون المساجلة بين ثلاثة أشخاص كما وقع في مجلس للخليفة عبد الرّحمان النّاصر، ومعه وزيره أبو عثمان بن إدريس، فقد غنّت جارية البيت التّالي (الطّويل)[22]:

أُحِبُّكُمُ مَا عِشْتُ فِي القُرْبِ وَالنَّوَى وَأَذْكُرُكُمْ فِي حَالَةِ الوَصْلِ وَالصَّدِّ

فاستجاز الخليفة الوزير، فقال الوزير : الابتداء لأمير المؤمنين. فقال النّاصر :

وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمْ مُهْجَتِي مَسْكَنَ الجَوَى وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمْ مُقْلَتِي مَسْكَنَ السُّهْدِ

فقال الوزير :

وَمَا لِي عَنْكُمْ جُرْتُمْ أَوْ عَدَلْتُمُ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَاعْلَمُوا ذَلِكَ مِنْ بُدِّ

وقد تكون بين أكثر من ثلاثة أشخاص[23].

المساجلة من حيث المتن : المساجلة من حيث المتن أنواع :

1- هناك المساجلة الّتي يكون فيها القسيم صدرا والإجازة عجزا، ويسمّي ابن ظافر هذه المساجلة بالمماتنة[24]. جاء في النّفح نقلا عن ابن ظافر أنّ المعتمد « ركب لنزهة بظاهر إشبيليّة في جماعة من ندمائه، وخوّاص شعرائه، فلمّا أبعد أخذ في المسابقة بالخيول، فجاء فرسه بين البساتين سابقا، فرأى شجرة تين قد أينعت وزهت، وبرزت منها ثمرة قد بلغت وانتهت، فسدّد إليها عصا كانت في يده فأصابها وثبتت في أعلاها، فأطربه ما رأى من حسنها وثباتها، والتفت ليخبر به من لحقه من أصحابه، فرأى ابن جاخ الصبّاغ أوّل من لحق به فقال : أجز (رجز) :

(22) المغرب : 178/1. انظر كذلك النّفح : 3/8-617.

(23) انظر على سبيل المثال الذّخيرة : 2/2/7-806.

(24) بدائع البدائه ص 93.

كَأنَّهَا فَوْقَ الغَصَنَا ....

فقال :

.... هَامَةُ زِنْجِيٍّ غَصَى

فزاد طربه وسروره بحسن ارتجاله، وأمر له بجائزة سنيّة [25].

2- وهناك المساجلة التي يكون فيها القسيم عجزا والإجازة صدرا. وهذا نادر [26].

3- وهناك المساجلة الّتي يكون فيها القسيم صدرا والإجازة عجزا مع إضافة لبيت واحد [27] أو أكثر من بيت [28]. قال أبو الوليد الحميري في كتابه البديع في وصف الرّبيع: « دخلت بستانا لي مع الفقيه أبي الحسن بن علي، وكان بها باقلاّء (فول) قد نوّر، فأخذ من نوره وصنع مصراعا (أي قسيما) وسألني إجازته ففعلت وزدت بيتا آخر. ومصراعه (الرّمل) :

سَبَجٌ فِي كَأسِ دُرٍ ....

فقلت :

.... أوْ كُسُوفٌ وَسْطَ بَدْرِ

وزيادتي :

أوْ غَوَالٍ فِي لآلٍ   أوْ غِشَاءٌ بَيْنَ فَجْرِ [29]

4- وهناك المساجلة الّتي يكون فيها القسيم بيتا والإجازة بيتا آخر [30].

---

(25) النّفح : 3/8-607.

(26) البيان المغرب : 2/93.

(27) النّفح : 3/609-610.

(28) النّفح : 3/611-612 .

(29) البديع في وصف الرّبيع ص 158.

(30) الفتح : 3/613.

5- وهناك المساجلة الّتي يكون فيها القسيم بيتا والإجازة أكثر من بيت. جاء في الذّخيرة « ومن نوادر الآفاق الحلوة المساق الغريبة الاتّفاق، خبر النّحلي مع المعتمد بن عبّاد، وذلك أنّه مشت بين يديه بعض نسائه، في غلالة لا تكاد تفرّق بينها وبين جسمها. ولها ذوائب تخفي إيّاة الشّمس في مدلهمّها، فسكب عليها إناء ماورد، فامتزج الكلّ لينا واسترسالا، وتشابه طيبا وجمالا، فأدركت المعتمد أريحيّة الطّرب ومالت بعطفيه راح الأدب، فقال (الكامل) :

وَهْوِيَنــتُ سَـالِيَـةَ النُّفُوسِ غَرِيرَةً   تَـخْـتَـالُ بَـيْـنَ أَسِـنَّـةٍ وَبَـوَاتِـرِ

ثمّ تعذّر عليه المقال أو شغلته تلك الحال، فقال لبعض الخدم القائمين على رأسه : سرْ إلى النّحلي وخذه بإجازة هذا البيت، ولا تفارقه حتّى يفرغ منه. فأضاف النّحليّ إليه لأوّل وقوع الرقعة بين يديه، هذه الأبيات (الكامل) :

رَاقَــتْ مَـحَـاسِـنُـهَـا وَرَقَّ أَدِيمُهَا   فَـتَـكَـادُ تُـبْـصِـرُ بَاطِنًا مِنْ ظَاهِرِ

وَتَـمَـايَـلَـتْ كَالغُصْنِ فِي دَعْصِ النَّقَا   تَلْتَـفُّ فِـي وَرَقِ الـشَّـبَـابِ النَّاضِرِ

يَنْدَى بِمَـاءِ الـوَرْدِ مُسْبَلُ شَعْرِهَا   كَـالـطَّـلِّ يَسْقُطُ مِنْ جَنَاحِ الطَّائِرِ

تَزْهَـى بِـرَوْنَـقِـهَا وَعِـزِّ جَـمَـالِـهَا   زَهْـوَ الـمُـؤَيَّـدِ بِالثَّنَاءِ الـعَاطِرِ

مَـلِكٌ تَـضَـاءَلَـتِ الـمُـلُـوكُ لِقَدْرِهِ   وَعَـنَـا لَـهُ صَـرْفُ الـزَّمَـانِ الجَائِرِ

وَإِذَا لَـمَـحْـتَ جَـبِـيـنَـهُ وَيَـمِـيـنَـهُ   أَبْـصَـرْتَ بَدْرًا فَـوْقَ بَـحْـرٍ زَاخِرِ

فلمّا قرأها المعتمد استحضره وقال له : أحسنت، أو معنا كنت ؟ فأجابه النّحلي بكلام معناه : يا قاتل المحل أوَ ما تلوتَ « وأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ » (31).

6- وهناك مساجلة يكون فيها القسيم أكثر من بيت والإجازة بيتا واحدا. « غنّى أبو الحسن زرياب يوما بين يدي الأمير عبد الرّحمان بن الحكم بن هشام بن عبد الرّحمان الدّاخل بهاذين البيتين، وهما لأبي العتاهية (الكامل) :

(31) الذّخيرة : 2/2/1-810. انظر كذلك مثالا يكون فيه القسيم بيتا والإجازة بيتين في القلائد ص411، ومثالا آخر يكون فيه القسيم بيتا والإجازة أكثر من بيت (خمسة أبيات) في النّفح 614/3.

قَالَتْ ظَلُومُ سَمِيَّةُ الظُّلْمِ ... مَالِي رَأَيْتُكَ نَاحِلَ الجِسْمِ
يَامَنْ رَمَى قَلْبِي فَأَقْصَدَهُ ... أَنْتَ الخَبِيرُ بِمَوْقِعِ السَّهْمِ

فقال عبد الرّحمان، هذان البيتان منقطعان، فلو كان بينهما ما يصلهما لكان أبدع. فصنع عبيد الله بن فرناس بديها :

فَأَجَبْتُهَا والدَّمْعُ مُنْحَدِرٌ ... مِثْلُ الجُمَانِ وَهَى مِنَ النَّظْمِ

فاستحسنه وأمر له بجائزة » (32).

7- وهناك مساجلة يكون فيها القسيم أكثر من بيت والإجازة مثله. جاء في البيان المغرب (33) : أنّه « كان لعبد الرّحمان الثّاني جارية تسمّى طروب كان بها دنفا، فصدّت عنه يوما وأبدت هجرانه، فأرسل فيها، فامتنعت عليه، وأغلقت على نفسها بيتا. فأمر ببنيان الباب بالخرائط المملوءة بالدراهم استرضاء لها، واستعطافا لوصلها. فلمّا فتحت الباب، تساقطت الخرائط من كلّ جانب فأخذتها، فألفت فيها نحوا من عشرين ألفا. وأمر لها بعقد قيمته عشرة آلاف دينار. فجعل بعض من حضر من وزرائه يعظّم الأمر عليه. فقال له الأمير عبد الرّحمان : « إنّ لابسه أنفس منه خطرا، وأرفع قدرا، ولئن راق من هذه الحصباء منظرها وراصف في النّفس جوهرها فلقد برأ الله من خلقه جوهرا يغشى الأبصار، ويذهب الألباب. وهل على وجه الأرض من زبرجدها وشريف جوهرها أقرّ لعين وأجمع لزين من وجه أكمل الله فيه الحسن ونضرته، وألقى عليه الجمال وبهجته. ثمّ قال لعبد الله بن الشّمر الشّاعر، وكان حاضرا : هل يحضرك شيء في المعنى » فأنشد (طويل) :

أَتَقْرِنُ حَصْبَاءَ اليَوَاقِيتِ وَالشَّذْرِ ... بِمَنْ يَتَعَالَى عَنْ سَنَا الشَّمْسِ والبَدْرِ
بِمَنْ قَدْ بَرَتْ قِدْمًا يَدُ اللهُ خَلْقَهُ ... وَلَمْ يَكُ شَيْئًا قَبْلَهُ أَبَدًا يَبْرِي
فَأَكْرِمْ بِهِ مِنْ صَنْعَةِ اللهِ جَوْهَرًا ... تَضَاءَلَ عَنْهُ جَوْهَرُ البَرِّ والبَحْرِ

---

(32) النّفح : 615/3

(33) البيان المغرب : 2/4-93.

فأعجبت الأميرَ الأبياتُ وطرب لها طربا شديدا. وأنشد الأمير مرتجلا (طويل) :

قَرِيضُكَ يَا ابْنَ الشَّمْرِ عَفَّى عَلَى الشِّعْرِ   وجَـلَّ عـَنِ الأَوْهَـامِ وَالذِّهْنِ وَ الفِكْرِ
إِذَا شَافَـهَـتْـهُ الأُذْنُ أدَّى بِـسِـحْـرِهَا   إِلَى الـقَلْبِ إِبـدَاعًا فَجَلَّ عَنِ السِّحْـرِ
وَهَلْ بَـرَأَ الـرَّحْـمَـانُ مِـنْ كُلِّ مَا بَرَا   أَقَرَّ لِـعَـيْـنٍ مِـنْ مُـنَـعَّـمَـةٍ بِـكْـرِ
تَـرَى الــوَرْدَ فَـوْقَ الـيَـاسَمِينِ بِخَدِّهَا   كَـمَـا فَـوْقَ الـرَّوْضُ الـمُـنَعَّمُ بِالزَّهْرِ
فَلَوْ أَنَّـنِـي مَـلَـكْتُ قَلْبِي وَنَـاظِرِي   نَـظَـمْـتُـهُـمَـا مِنْـهَا عَلَى الجِيدِ وَالنَّحْرِ

8- وهناك المساجلة الّتي يتشارك فيها المساجل المخاطب والمساجل المجيب، القولَ دون تحديد للقسيم أو الإجازة وهذا من النّوادر [34].

9- وقد يتناوب المتساجلان في المساجلة الواحدة إذا كان القسيم صدرا أو عجزا أو بيتا، والإجازة عجزا أو صدرا أو بيتا [35]، ويندر أن يتمّ التّناوب إذا كـان القسيم أكثر من بيت والإجازة مثله [36]. جاء في النّفح « أنّ أبا بكر بن المنخل وأبا بكر الملاح الشّلبيين كانا متواخيين متصافيين، وكان لهما ابنان صغيران قد برعا في الطّلب، وحازا قصب السّبق في حلبة الأدب، فتهاجى الابنان بأقذع هجاء، فركب ابن المنخل في سحر من الأسحار مع ابنه عبد الله، فجعل يعتبه على هجاء بني الملاح ويقول له : قد قطعتَ ما بيني وبين صديقي وصفيّي أبي بكر في إقذاعك في ابنه، فقال له ابنه : إنّه بدأني والبادي أظلم، وإنّما يجب أن يُلحى من بالشرّ تقدم، فعذره أبوه، فبينما هما على ذلك إذ أقبلا على واد تنقّ فيه الضفادع، فقال أبو جعفر لابنه : أجز (مجزوء الوافر) : تنقّ ضفادع الوادي

فقال ابنه : بصوت غير معتاد

فقال الشّيخ : كأنّ نقيق مقولها

---

(34) النّفح : 307/2.

(35) النّفح : 520-21/3.

(36) الذّخيرة : 402/1/1.

فقال ابنه : بنو الملاح في النّادي

فلمّا أحسّت الضفادع بهما صمتت، فقال أبو بكر :

وتصمت مثل صمتهمُ

فقال ابنه : إذا اجتمعوا على زاد

فقال الشيخ : فلا غوث لملهوفِ

فقال الابن : ولا غيث لمرتاد » (37).

10- وقد يكون القسيم رواية واستشهادًا والإجازة تأليفا وارتجالا « ذكر ابن بسّام أنّ المعتمد بن عبّاد غنّي بين يديه بقول ابن المعتزّ (المتقارب) :

وَخَمَّارَةٍ مِنْ بَنَاتِ المَجُوسِ ... تَرَى الزِّقَّ فِي بَيْتِهَا شَائِلاً

وَزَنَّا لها ذَهَبًا جَامِدًا ... فَكَالَتْ لَنَا ذَهَبًا سَائِلاً

فقال بديها يجيزه :

وَقُلْتُ خُذِي جَوْهَرًا ثَابِتًا ... فَقَالَتْ خُذُوا عَرَضًا زَائِلاً (38)

11- وقد يقوم المساجل المجيب بتضمين القسيم كاملا في إجازته، وعادة ما يكون هذا في المساجلة الأحجية أو المساجلة اللّغز (39) .

المساجلة الضّمنيّة : ومن حيث المتن كذلك هناك المساجلة الضّمنيّة، وفيها يختفي أحد ركنيها القسيم أو الإجازة : فقد يختفي القسيم ونجد الإجازة، واختفاء القسيم مرجعه إلى عدم ذكر المصادر له اختصارًا ويكتفى بالإشارة إليه كالقول : « وكان خاطبه في

---

(37) انظر التّعليق رقم 35، ومثالا آخر في زاد المسافر ص 130.

(38) النّفح : 3/615-616. وانظر مثالا آخر في النّفح : 3/5-614.

(39) البيان المغرب : 2/92.

ذلك بشعر [40]» أو بتلخيصه إذا كان القسيم نثرا كالقول : أعلمه بقدومه، وسأله بعض شعره[41].

وقد تختفي الإجازة، ويدخل في هذا النّوع من المساجلات الخطاب الّذي لا يكون له جواب، ومن أروعها من النّاحية الفنيّة والإنسانيّة ما صدر عن ابن عمّار يطلب افتداءه لمّا وقع في الأسر بشقورة. فقد خاطب كثيرا من أصدقائه القدامى كالمعتصم [42] وأبي الفضل بن حسداي [43] الخ... يطلب منهم شراءه ولكنّهم لم يجيبوه تملّصا وازدراء أو تشفّيا واحتقارا، كقوله مخاطبا أبا الفضل بن حسداي (الكامل) [44] :

أَدْرِكْ أَخَاكَ وَلَوْ بِقَافِيَةٍ كَالسَّطْلِ يُوقِظُ نَائِمَ الزَّهْرِ

ومن أروع المساجلات الضمنيّة كذلك المساجلة بين الطّائر والإنسان. فالطّائر بهديله وشجوه يثير لواعج نفس المستمع فيكون هو المساجل المخاطب تخيّلا وتوهّما، ويكون الشّاعر المنصت هو المساجل المجيب حقيقة وواقعا. وفي هذا الشّعر من رقّة الوجدان ورهافة الحسّ ما يعلو به إلى أسمى درجات الإبداع الأدبي في سبر أغوار النّفس والكشف عن خفاياها، قال المعتمد مخاطبا حمامة (الطّويل) [45] :

بَكَتْ أَنْ رَأَتْ إِلْفَيْنِ ضَمَّهُمَا وَكْرٌ مَسَاءً وَقَدْ أَخْنَى عَلَى إِلْفِهَا الدَّهْرُ

وقال مخاطبا سرب قطا [46] :

بَكَيْتُ إِلَى سِرْبِ القَطَا إِذْ مَرَرْنَ بِي سَوَارِحَ لاَ سِجْنٌ يَعُوقُ وَلاَ كَبْلُ

(40) الحلّة : 132/2، والذّخيرة 383-4/1/2.

(41) الذّخيرة : 68/1/2.

(42) الذّخيرة : 419/1/2.

(43) القلائد : 222.

(44) نفسه.

(45) الذّخيرة : 68/1/2.

(46) نفسه ص 71.

المساجلة من حيث الزّمان والمكان : ويمكن النّظر إلى المساجلة من حيث الزّمان والمكان فنجدها على نوعين :

I- المساجلة المباشرة : وتتمّ في مكان واحد وزمان واحد، وهذا هو المشهور المتداول (47). ورغم أنّ هذا النّوع من المساجلات يتمّ في نفس الوقت تقريبا، فقد جعلها ابن ظافر على ثلاثة ضروب :

1- الضّرب الأوّل : المساجلة بالارتجال : وتكون الإجازة إجابة مباشرة دون تردّد أو تأخير، لذا قد يعجز بعض الشّعراء - ولو كانوا فحولا - عنها، ذلك أنّ الارتجال عند ابن ظافر « هو أن ينظم الشّاعر ما ينظم في أوحى من خطف البارق واختطاف السّارق، وأسرع من التماح العاشق ونفوذ السّهم البارق... حتّى يخال ما يعمل محفوظا، أو مرئيّا ملحوظا، من غير حاجة إلى كتابة (48)». جاء في النّفح نقلا عن ابن ظافر « أنّ ابن عمّار مرّ على حانوت ابن جاخ الصبّاغ وهو آخذ في صباغته والنّيل قد جرّ على يديه ذيلا. وأعاد نهارهما ليلا، فأراد أن يعلم سرعة خاطره، فأخرج زنده ويده بيضاء من غير سوء وأشار إلى يده وقال (المجتثّ) :

كَمْ بَيْنَ زَنْدٍ وزَنْدِ ....

فقال :

.... مَا بَيْنَ وَصْلٍ وَصَدِّ

فعجب من حسن ارتجاله، ومبادرة العمل واستعجاله... » (49).

2- الضّرب الثّاني : وهي المساجلة بالبديهة، وتكون بالنّزول قليلا عن طبقة المساجلة بالارتجال، وفيها يفكّر الشّاعر فيما سيقوله مقصّرا لا مطيلا. قال ابن الغليظ المالقي للأديب أبي عبد الله بن السرّاج المالقي وهما على جرية ماء أجز (الطّويل) :

---

(47) النّفح : 178,160/1.

(48) بدائع البداته ص 5.

(49) النّفح : 608/3، 609/3.

شَرِبْنَا عَلَى مَاءٍ كَأَنَّ خَرِيرَهُ ....

فقال بديها :

.... بُكَاءُ مُحِبٍّ بَانَ عَنْهُ حَبِيبُ

فَمَنْ كَانَ مَشْغُوفًا كَئِيبًا بِإِلْفِهِ فَإِنِّيَ مَشْغُوفٌ بِهِ وَكَئِيبُ (50)

3- الضّرب الثّالث : وهي المساجلة بالتّروّي : وتكون إذا أطال الشّاعر التّفكير والإجابة نسبيًا، وبذلك تخرج المساجلة عن حدّ البديهة إلى حدّ التّروّي. جاء في النّفح أنّ الوزير أبا جعفر بن العبّاس وزير زهير الصقلبي ارتجل قسيمها وطلب من بعض الحاضرين إجازته. فلمّا أعلم ابن شهيد بالأمر اعتبر أنّه المعنيّ به، فأخذ دواة وكتب إجازة لقسيم أبي جعفر (الكامل) :

قال أبو جعفر :

مَرَضُ الجُفُونِ وَلَثْغَةٌ في المَنْطِقِ ....

فكتب ابن شهيد :

.... سَبَبَانِ جَرَّا عِشْقَ مَنْ لاَ يَعْشَقِ

مَنْ لِي بِأَلْثَغَ لاَ يَزَالُ حَدِيثُهُ يُذْكِي عَلَى الأَحْشَاءِ جَمْرَةَ مُحْرِقِ

يُنْبِي فَيَنْبُو فِي الكَلاَمِ لِسَانُهُ فَكَأَنَّهُ مِنْ خَمْرِ عَيْنَيْهِ سُقِي

لاَ يَنْعَشُ الأَلْفَاظَ مِنْ عَثَرَاتِهَا وَلَوْ أَنَّهَا كُتِبَتْ لَهُ فِي مُهْرَقِ (51)

II- **المساجلة غير المباشرة** : وتكون في زمانين متباعدين ومكانين مختلفين. وتتمّ المساجلة عادة بالمراسلة والكتابة. وتكون «بين متعاصرين أو غير متعاصرين (52)»

(50) النّفح : 610/3.

(51) النّفح : 611/3.

(52) بدائع البدائه ص 34.

وتأخذ المساجلة بهذا المفهوم طابعا عاما فتشمل ما عرف في الأدب العربي بالنّقائض والمعارضات [53].

ومن أهمّ أنواع المساجلات غير المباشرة المساجلة اللّغز : وهو ضرب من المساجلات يمتحن فيه المساجل المخاطب المساجل المجيب قصد التّنويه بذكائه وقدرته على فكّ الطّلاسم والمعمّيات. وهو امتحان صعب يتطلّب وقتا وذكاء وصبرا مع هدوء بال وراحة نفس من متاعب الحياة ومشاكلها «وثمّة أنواع من التعمية (الأحاجي) تقوم عند الملوك والأمراء... مقام الشّفرة وتطيير الحمام الزّاجل، وما إلى ذلك من وسائل المخابرات السرّيّة» [54].

وأوضح الأمثلة على ذلك ما دار بين ابن زيدون والمعتمد بن عبّاد. وهذه الأمثلة التي نجد بعضها في ديوان ابن زيدون، قد تكون للمخابرات السّرّيّة بين الرّجلين وهما على رأس أكبر دولة من دول الطّوائف تحيط بها الأخطار من الدّاخل والخارج، وقد تكون كذلك من باب التّسلية.

وتتمثّل المساجلة اللّغز أو التّعمية في أن يرسل المساجلُ المخاطب قصيدة يكثر فيها من أسماء الطّيور. وكلّ طير منها هو رمز لحرف متّفق عليه بين المتساجلين. ويتولّى المساجل المجيب جمع هذه الحروف مرتّبة حسب ورودها في القصيدة المطيّرة ويستخرج منها بيت شعر يُعرف بالبيت المعمّى يضمّنه إجابته للمساجل المخاطب [55].

المساجلة من حيث المحتوى : ويمكن النّظر إلى المساجلة من حيث المحتوى فنجدها على ثلاثة أقسام :

---

(53) انظر أمثلة من المساجلات بالمراسلة والكتابة : النفح : 614/3، القلائد ص 6-135، الذخيرة : 11/2/2-810.

(54) د. ابن زيدون. ط. الكيلاني ص281.

(55) نفسه.

1- القسم الأوّل : ويكون المحتوى متعلّقا بالمساجل المخاطب والمساجل المجيب بطريقة أو بأخرى. وأغلب المساجلات من هذا القسم وأهمّها المطارحات الشّعريّة :

أ- من صديق لصديق : في المدح (الذّخيرة : 394/1/2 وما بعدها، النّفح 351/2)، وفي الفخر (المغرب 121/2)، في العتاب (الذّخيرة 400/1/2، القلائد ص 9-128)، في الصّداقة والمودّة (القلائد ص 6-135، ص 2-41) في السّؤال عن الصحّة (شرارة : ابن زيدون ص 192)، في تبادل الهدايا (البديع ص 1-90- الحلّة السّيراء : 3/2-162، في المواساة (القلائد ص 71)، في الاستدعاء (النّفح : 70/3-369، الذّخيرة : 47/1/2)، في التّوديع (القلائد ص 1-130- القلائد ص 207، الذّخيرة : 403/1/2، الذّخيرة 66/1/2)، في التّهنئة (الذخيرة : 58/1/1، في الاستجداء (الحلّة 11/2-12)، في إصلاح خطإ علمي (النّفح : 6/4)، في التندّر والسّخرية (النّفح : 8/3-617)، في الهجاء والتّعريض (النّفح : 536/3، 609) كقول ابن عمّار وقد مرّ على يحي القصّاب ولحم خرفانه بين يديه (المنسرح) :

لَحْمُ سِبَاطِ الخِرْفَانِ مَهْزُولُ ....

فقال يحيى القصّاب :

.... يَقُولُ لِلْمُفْلِسِينَ مَهْ زُولُوا (56)

وجاء في النّفح أنّ بعض الأدباء مرّ بمرج لأبي جعفر أحمد بن العبّاس بالمريّة فكتب عليه (السّريع) :

خَلَوْتَ بِالبُرْجِ فَمَا الَّذِي تَصْنَعُ فِيهِ يَاسَخِيفَ الزَّمَانِ

فلمّا نظر إليه أمر أن يكتب :

أَصْنَعُ فِيهِ كُلَّ مَا أَشْتَهِي وَحَاسِدِي خَارِجُهُ فِي هَوَانِ (57)

---

(56) النّفح : 609/3.

(57) نفسه ص 536.

وقد تتعدّد الأغراض في المساجلات بين الأصدقاء، فنجد في نفس الوقت المدح والاستهداء (النّفح : 559/3)، والعتاب والمدح (القلائد ص 223 وما بعدها)، والإهداء والإطراء (البديع ص 1-90، والنّفح : 612/3، 614، والبيان المغرب 57/4).

ب- من محبّ لحبيب : في العتاب وتبادل لواعج الأشواق (النفح 173/4)، في الضّناء (النّفح : 615/3) في طيف الحبيب يأتي ليلا. جاء في النّفح « أنّ الأمير عبد الرّحمان خرج في بعض أسفاره فطرقه خيال جاريته طروب أم ولده عبد الله، وكانت أعظم حظاياه عنده، وأرفعهنّ لديه، لا يزال كلفا بها، هائما بحبّها، فانتبه وهو يقول (السّريع) [58] :

شَاقَكَ مِنْ قُرْطُبَةَ السَّارِي ‏ ‏ ‏ فِي اللَّيْلِ لَمْ يَدْرِ بِهِ الدَّارِي

ثمّ أنبه عبد الله بن الشّمر نديمه فاستجازه كمال البيت، فقال :

زَارَ فَحَيَّا فِي ظَلَامِ الدُّجَى ‏ ‏ ‏ أَحْبِبْ بِهِ مِنْ زَائِرٍ سَارِي

وهناك من هذا الصّنف مساجلات في جمال الحبيب (الذّخيرة 2/2/11-810)، وفي فتور العين ولثغة اللّسان (النّفح : 3/11-610) في ضعف الرّجل أمام المرأة (الذّخيرة : 46/1/1 وما بعدها)، في المراودة والغزل بالمذكر (النّفح : 2/3-561، و ص 610).

ج- من وجيه إلى عظيم : في التّقدير والتّعظيم (القلائد ص 1-40)، في الاعتذار وقبوله (القلائد ص 218-219، الذّخيرة : 8/1/2-407، ديوان المعتمد ص 124 وما بعدها)، في التّقرّب من صاحب السّلطة (الحلّة : 11/2)، في التّحريض والتّهديد والشّكر (القلائد ص 52 وما بعدها).

2- القسم الثّاني : وفيه يكون موضوع المساجلة لا علاقة له بالمساجل المخاطب والمساجل المجيب، وإنّما تتعلّق بطرف ثالث، لكن تبقى العلاقة النّفسيّة بين الموضوع والمتساجلين. وهذا القسم على نوعين :

---

(58) النّفح : 613/3، المغرب : 47/1.

أ- المساجلة الوصفيّة : كوصف الطّبيعة في يوم ممطر (النّفح 5/4، القلائد : ص136-7)، ووصف الشّمس عند الغروب وانعكاسها على نهر (الأدب الأندلسي في عصر الموحّدين للأوسي ص 164-5)، ووصف نهر (النّفح : 606/3)، ووصف جرية ماء (النّفح 610/3)، ووصف صباح (الأدب الأندلسي للأوسي ص 167)، ووصف ثمار (النّفح : 519-20/3، النّفح 607-8/3)، ووصف منارة (الأدب الأندلسي للأوسي ص 165)، ووصف جبل طارق : جاء في النّفح أنّ أبا الحسن علي بن موسى بن سعيد أقبل مع والده من جهة سبتة بحرا في اتّجاه جبل طارق وقد بدا كأنّه سرج. فقال والده له أجز (المجتث) : (59)

أُنْظُرْ إِلَى جَبَلِ الفَتْـ ... ـحِ رَاكِبًا مَتْنَ لُجِّ

فقال :

وَقَدْ تَفَتَّحَ مِثْلَ الْـ ... أَفْنَانِ فِي شَكْلِ سَرْجِ

ومن مواضيع المساجلات الوصفيّة وصف قرية «نارجة» من أعمال مالقة، وعلى نهرها العمّال يصبغون الحرير (النّفح : 178-9/1)، ووصف كور زجاج (النّفح : 616-7/3)، ووصف مجلس أنس ومنادمة وسط الخمائل ليلا (الأدب الأندلسي للأوسي ص165-6)، ووصف مؤذن (النّفح 616/3)، ووصف رأسي قتيلين في العراء (المطرب ص 122).

ب- المساجلة الهجائيّة : كالتّعريض بثقيل (النّفح 612-3/3)، وهجاء من صغر رأسه وطال عنقه (النّفح : 371-2/3)، وهجاء بني الملاح (النّفح 520-1/3، زاد المسافر ص 130)، وهجاء وزير مشقوق الشفة : جاء في اختصار القدح المعلّى لابن سعيد أنّه خرج يوما مسايرا لابن سهل، فأقبل الوزير أبو الوليد إسماعيل بن حجّاج في موكب « يغصّ به الرّحب، والعين تمجّه أكثر ممّا يمجّه القلب، إذ كانت طلعته غير

(59) النّفح : 160/1.

مقبولة، وراحته عن المكارم معقولة، فنظر ابن سهل إلى صورته أعلى شفته فقال ممّا يشيد له الإبداع في صفته (سريع) :

وَزِيــرُنَــا يَـــا وَيْــحَــنَـا أَفْـــلَـحْ ....

فقال ابن سعيد :

.... فَـــهَـــلْ تَــرَانَـــا مَــعَـــهُ نَــفْــلَـحْ

فقال ابن سهل :

يَــقْـرَأُ رَاجِــيـــهِ عَــلَــى فِــيــهِ لاَ ....

فقال ابن سعيد :

.... فَـحَاجَـةُ الـمِـسْـكِـيـنِ لاَ تُـنْـجَـحْ (60)

ج- وقد يكون موضوع المساجلة موضوعا عامّا يتعلّق بالمساجلين وبغيرهم كاغتنام فرص الملذّات (المغرب 367/1)، والتّنكّر للصداقة (النّفح 530/3)، والاعتبار (البيان المغرب 93/2، النّفح 613/3، 539، القلائد ص 9-128)، وتعريف الشّعر (61).

المساجلات بين ابن عمّار والمعتمد بن عبّاد مصدرا للتّاريخ :

المساجلات الّتي دارت بين ابن عمّار والمعتمد تمّت في مرحلتين متتاليتين من حياة الرّجلين.

1- المرحلة الأولى : مرحلة الصّفاء والمودّة، دارت بين ابن عمّار والمعتمد مساجلات مباشرة في مواضيع تبرز مدى العلاقة الوطيدة الّتي كانت تربط بين الأمير والوزير. فالمعتمد يتبادل الهدايا مع وزيره (الحلّة : 3/2-162) وهو لا يستطيع أن يعقد مجلس أنس ومنادمة دون حضور ابن عمّار (الذّخيرة : 4/1/2-383)، وهو لا يستطيع أن يلبّي نداء بعض نسائه إلاّ بعد استشارة ابن عمّار، فالمعتمد مسيّر بمشيئة اللّه ومشيئة ابن عمّار (الحلّة 132/2).

(60) اختصار القدح ص 140.

(61) النّفح : 609/3. انظر ص6 من هذا البحث.

إنّ هذه المساجلات الإخوانيّة الّتي انتفت فيها الحدود بين آمر ومأمور وملك ووزير، وأصبحت العلاقة بينهما علاقة صديق بصديق ونديم بنديم هي الّتي توضّح لنا كيف تعلّم ابن عمّار شيئا فشيئا الجرأة على سيّده، وبها نفهم التّحدّي الأكبر الّذي واجهه به بعد استيلائه على مرسية. وتشاء الصّدف أن تكون مساجلة، من بين مساجلات هذه المرحلة، بين المعتمد وابن عمّار واعتماد، مناسبة لأنّ تتحدّى هذه الجارية وزيرا كبيرا وشاعرا خطيرا في ميدان تفوّقه وبراعته وهو النّظم. ألم تكن هذه المساجلة الّتي بزّت فيها اعتماد ابن عمّار قبل دخولها قصر ابن عبّاد، وأظهرت عجزه دليلا على أنّ النّفوس قد تتنافر قبل أن تتعارف (النّفح 211/4) (62) ؟

2- **المرحلة الثّانية** : مرحلة العداوة والبغضاء. وتبدأ هذه المرحلة بإرسال المعتمد وزيره ابن عمّار على رأس حملة للاستيلاء على مرسية من يد حاكمها ابن طاهر. وقام المعتمد لتحقيق غرضه، وبتدبير من ابن عمّار، بالتّعاون مع كونت برشلونة برنجار الثّاني مقابل مبلغ معيّن من المال وتقديم ابنه الرّشيد رهينة لدى النّصارى على أن يكون ابن أخي الكونت رهينة لديه. وأثناء حصار قوّات إشبيليّة وعلى رأسها ابن عمّار وقوّات برشلونة وعلى رأسها برنجار الثّاني مرسية، أغفل المعتمد إرسال المبلغ المتّفق عليه في الوقت المحدّد، فظنّ الكونت أنّه خُدع، فقبض على ابن عمّار والرّشيد، وفشل الجند الإشبيلي في تخليصهما فنكص على عقبه مخبرا المعتمد بالأمر فأسرع بسجن رهينته.

وبعد عشرة أيّام أطلق الكونت سراح ابن عمّار فالتحق بجيّان، وكان المعتمد مقيما في ضواحيها، ولكنّه لم يتّصل به خوفا على نفسه من غضبه. وتمّت في هذه الآونة بين الشّاعر والأمير مساجلة في الاعتذار والصّفح. فقد كتب ابن عمّار إلى المعتمد (الطويل) (63) :

---

(62) ذُكرت برواية أخرى في النّفح : 609/3.

(63) الذّخيرة : 407-8/1/2.

أَصَدِّقُ ظَنِّي أَمْ أُصِيخُ إِلَى صَحْبِي ... وَأَمْضِي عَزِيمِي أَمْ أُعَوِّجُ مَعَ الرَّكْبِ
إِذَا انْقَدْتُ فِي رَأْيِي مَشَيْتُ مَعَ الهَوَى ... وَإِنْ أَتَعَقَّبْهُ نَكَصْتُ عَلَى عَقْبِي

فأجابه المعتمد :

تَقَدَّمْ إِلَى مَا اعْتَدْتَ عِنْدِي مِنَ الرُّحْبِ ... وَرِدْ تَلْقَكَ العُتْبَى حِجَابًا عَنِ العَتْبِ
مَتَى تَلْقَنِي تَلْقَ الَّذِي قَدْ بَلَوْتَهُ ... صَفُوحًا عَنِ الجَانِي رَؤُوفًا عَلَى الصَّحْبِ

وطمأن ابن عمّار هذا الردّ فالتحق بالمعتمد، وتمّ إرسال المال إلى الكونت وأطلق سراح الرّهينتين.

وتجدّد طمع ابن عمّار في الاستيلاء على مرسية، واستجاب المعتمد كعادته لتخطيط وزيره، فأرسله على رأس حملة ثانية إلى مرسية. وكان المعتمد يشعر بأنّ طموح وزيره سوف لن يقف عند حدّ الاستيلاء على المدينة. فقال له وهو يودّعه : سر على بركة الله، لكن لا تظنّ أنّي خبّ. فأجابه ابن عمّار : لستَ خبًا ولكنّك مضطرّ. وفي هذه الإجابة الكثير ممّا يختلج في نفس الوزير من أطماع.

ونجحت هذه الحملة الثّانية وتمّ الاستيلاء على مرسية سنة 1078/471 بإعانة ابن رشيق أحد قوّاد الأندلس. وبلغ الطّموح بابن عمّار إلى الاستقلال بحكم المدينة والتّنكّر لسيّده صاحب إشبيليّة، فاستلطفه ابن عبّاد بأعيان الأصحاب وذكّره بالأذمّة والعهود الّتي بينهما عن طريق مساجلة خاطب بها المعتمد ابن عمّار مستشهدا ببيتين لإبراهيم ابن العبّاس الصّولي، فأجابه ابن عمّار مؤكّدا على علاقة المودّة الّتي بينهما والصّداقة القديمة الّتي تربطهما، ومندّدا بمحاولة الأعداء التّفريق بينهما. جاء في الذّخيرة أنّ المعتمد خاطب ابن عمّار، معاتبا متمثّلا بهذين البيتين (الطويل) (64) :

تَغَيَّرَ لِي فِي مَنْ تَغَيَّرَ حَارِثُ ... وَكُلُّ خَلِيلٍ غَيَّرَتْهُ الحَوَادِثُ
أَحَارِثُ إِنْ شُورِكْتَ فِيكَ فَطَالَمَا ... نَعِمْنَا وَمَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ ثَالِثُ

---

(64) الذّخيرة : 405/1/2.

فأجابه ابن عمّار بقوله (65) :

لَكَ المَثَلُ الأعلَى وَمَا أنَا حَارِثٌ ... وَلاَ أنَا مِمَّنْ غَيَّرَتْهُ الحَوَادِثُ
وَلاَ شَارَكَتْكَ الشَّمْسُ فِي وَإِنَّهُ ... لَيَنْأى بِحَظِّي مِنْكَ ثَانٍ وَثَالِثُ

واستفحل الأمر بين المعتمد ووزيره باستمرار ابن عمّار في السّلوك باعتباره حاكما مستقلاً بمرسية. ودارت بينهما مساجلة تناوبيّة لعب طرف ثالث فيها دور الموقد لنار الإحن والمؤجّج لجمر الحقد. وهذا الطّرف الثّالث هو ابن عبد العزيز صاحب بلنسيّة وعدوّ ابن عمّار اللّدود. فقد قام ابن عبد العزيز بإرسال أبيات إلى المعتمد فيها يفتخر ابن عمّار بنفسه قائلا (الكامل) (66) :

كَيْفَ التَّفَلُّتُ بِالخَدِيعَةِ مِنْ يَدَي ... رَجُلِ الحَقِيقَةِ مِنْ بَنِي عَمَّارِ
رَجُلٌ تَطَعَّمَهُ الزَّمَانُ فَجَاءَهُ ... طَرَفَيْنِ فِي الإِحْلاَءِ وَالإِمْرَارِ

فلمّا وصلت الأبيات إلى المعتمد ازداد حقده على ابن عمّار، وكان يتميّز غيظا من تصرّفاته، ولكنّه كان غير قادر على مواجهته في عرينه فاكتفى بأن ذيّل قصيدة ابن عمّار السّابقة متشفيا منه وساخرا من أصله الوضيع، ومستهزئا من أمّه وكانت تسمّى شميس بالتّصغير، ومشيرا إلى قرية شنبوس ببادية شلب، وكانت مقرّا لسلف ابن عمّار، وبهم عرّض المعتمد قائلا (الكامل) (67) :

وَالأكْثَرِينَ مُسَوَّدًا وَمُمَلَّكَا ... وَمُتَوَّجًا فِي سَالِفِ الأعْصَارِ
تَبْكِي عَلَيْهِمْ شَنْبُوسُ بِعَبْرَةٍ ... كَأتِيِّهَا المُتَدَافِعِ التَّيَّارِ
يَاشَمْسُ ذَاكَ القَصْرِ كَيْفَ تَخَلَّصَتْ ... فِيهِ إِلَيْكِ طَوَارِقُ الأقْدَارِ

---

(65) انظر كامل القصيدة في الذّخيرة : 406/1/2.

(66) الذّخيرة : 412/1/2.

(67) نفسه ص414.

وقام ابن عبد العزيز بإيصال أبيات المعتمد إلى ابن عمّار، فردّ على سخرية المعتمد بسخرية مماثلة، ومعرّضا بيُومين وهو اسم قرية قرب إشبيليّة منها أوليّة بني عبّاد. قائلا (المتقارب) (68) :

أَلاَ حَيِّ بِالغَرْبِ حَيًّا حِلاَلاَ ... أَنَاخُوا جِمَالاً وَحَازُوا جَمَالاَ
وَعَرِّجْ بِيُومِينَ أُمِّ القُرَى ... وَنَمْ، فَعَسَى أَنْ تَرَاهَا خَيَالاَ
تَسَلْ عَنْ سَاكِنِيهَا الرَّمَادَ ... وَلَمْ تَرَ لِلنَّارِ فِيهَا اشْتِعَالاَ

ولم يكتف ابن عمّار بذلك بل عرّض بزوجة المعتمد اعتماد وبأبنائها وأفحش في هجوه قائلا (المتقارب) (69) :

تَخَيَّرْتَهَا مِنْ بَنَاتِ الهِجَا ... نِ رُمَيْكِيَّةً مَا تُسَاوِي عِقَالاَ
فَجَاءَتْ بِكُلِّ قَصِيرِ العِذَا ... لِ لَئِيمِ النِّجَارَيْنِ عَمًّا وَخَالاَ
سَأَكْشِفُ عِرْضَكَ شَيْئًا فَشَيْئًا ... وَأَهْتِكُ سِتْرَكَ حَالاً فَحَالاَ

وهكذا انتقم ابن عمّار من المرأة التي بزّته وتحدّته في مساجلة سابقة.

دام حكم ابن عمّار لمرسية أكثر من خمس سنوات (من 1078/471 إلى 1083/477، تمكّن إثرها ابن رشيق مساعده في فتحها من الاستيلاء عليها في غيابه. وهكذا وجد ابن عمّار نفسه طريدا شريدا مكسور الجناح. وأصبحت جلّ بلاطات الأندلس لا ترى فيه إلاّ ذئبا محتالا وثعلبا مراوغا. فحنّ من جديد إلى بلاط إشبيليّة وإلى صديقه القديم المعتمد، وحاول الرّجوع إليه فقام بجسّ نبض حلمه بهذه المساجلة ومطلعها (الطّويل) (70) :

أَأَسْلُكُ قَصْدًا أَمْ أَعُوجُ إِلَى الرَّكْبِ ... فَقَدْ صِرْتُ مِنْ أَمْرِي عَلَى مَرْكَبٍ صَعْبِ

---

(68) الحلّة : 157/2.

(69) نفسه.

(70) القلائد ص 218.

فأجابه المعتمد مستدرجا إيّاه قائلا :

لَدَيَّ لك العُتْبَى تُزَاحُ عـنِ العَتْبِ وَسَعْيُكَ عِنْدِي لاَيُضَافُ إِلَى ذَنْبِ

«فما أورثته هذه المراجعة إلاّ نفارا، ولا زادت قلبه من الثّقة إلاّ خلوّا وإقفارا» (71)

والتحق ابن عمّار ببلاط سرقسطة يائسا من بلاط إشبيليّة. وما أن استقرّ بهذا البلاط حتّى عاوده الحنين إلى المغامرات ونجح في بعضها لحساب بلاط سرقسطة، لكن ما كلّ مرّة تسلم الجرّة، فقد حاول الاستيلاء على حصن شقورة، لكن ابن سهيل صاحب الحصن تمكّن من القبض عليه، فأصبح ابن عمّار معتقلا لديه. وفي هذه الأثناء صدرت عنه مساجلات ضمنيّة لأصدقائه يطلب منهم افتداءه، لكن لم تصله منهم أيّة إجابة (72) وسارع المعتمد في شراء ابن عمّار للانتقام منه. وأثناء سجنه في قصر المعتمد صدرت عنه مساجلات أخرى (73) أرسلها للمعتمد وأبنائه ولكنّها بقيت بدون ردّ أو جواب. وفي ذلك دليل على أنّ الحكم كان باتّا والقضاء كان مبرما.

(71) القلائد ص 219.

(72) انظر على سبيل المثال : القلائد ص 222- الذّخيرة 420/1/2.

(73) انظر على سبيل المثال : الذّخيرة 420/1/2.

الخاتمة

المساجلة أو الإجازة أو التمليط أو المطارحة كلمات تدلّ على ضرب من المباراة بين الشّعراء لغايات مختلفة، وانطلقت جلّها من مفهوم مادّي وهو التّباري في الاستقاء بالسّجل وهو الدّلو العظيم، ثمّ تحولت إلى التّباري في الشّرف، ثمّ التّباري في ميدان النّظم. وهي ظاهرة أدبيّة تدلّ على ترفين حضاري وفكري، وهي لصيقة بمجالس الأنس والطّرب، ومطارحات الفكر والأدب. وترمي بالدّرجة الأولى إلى المبارزة والتّحدّي والتّفوّق.

وهذه الظّاهرة على نوعين شفاهيّة وكتابيّة، ولئن كانت الأولى هي المساجلة التّقليديّة في شكلها ومضمونها وفي هدفها وأغراضها، فإنّ المساجلة الكتابيّة اتّسعت لتشمل المطارحات الفكريّة والمراسلات الإخوانيّة والمعارضات الشّعريّة، وفيها نجد تقريبا كلّ الأغراض التّقليديّة للشّعر العربي. وأهمّ من هذا كلّه أنّ هذه المساجلات لصبغتها الذّاتيّة يمكن أن تكون وثيقة تاريخيّة هامّة لضبط دقائق الأحداث وسبر أغوار النّفوس، خاصّة إذا دارت بين كبار القوم ووجهائهم ./.

شريش من خلال أديبها أبي إسحاق البونسي الشّريشيّ (ت 651/1253)

د. حياة قارة

كلّية الآداب - الرّباط - المغرب

لقد حظيت شريش بعناية خاصّة من المرابطين ثمّ الموحدين على وجه الخصوص، وقد انعكس هذا الاهتمام في جلّ المظاهر الحضاريّة الّتي أصبحت تتمتّع بها المدينة : ثقافة، وعمرانا، ومظاهر اجتماعيّة متميّزة. ولا شكّ في ذلك، فهي كما قال عنها ابن سعيد « في نهاية من الحضارة والنّضارة» [1]. ولعلّ هذه الشّهادة تقرّبنا من مضمون علاقة الحضارة بالعمران بالمفهوم الخلدونيّ، وتكون العلوم نتيجة لذلك، إنّما تكثر حيث يكثر العمران، وتعظم الحضارة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ شريش، بما تتميّز به من عمران، وصفه الجغرافيّون والرّحالون، وأكّده ابن سعيد بقوله « وهي في نهاية العمارة » [2] من المراكز الحضاريّة الهامّة الّتي كانت تشدّ إليها الرّحال، قصد التّعلّم والتّفقّه بعلمائها وشيوخها؛ بل أصبحت في العصر الموحّديّ مركزا ثقافيا هامّا، نفقت بها أسواق العلوم، وزخرت بحارها، ونشطت فيها الحركة العلميّة نشاطا واسعا، ظهرت آثاره، وبرزت معالمه في أصناف شتّى من العلوم : الأدب، واللّغة، والقراءات، والتّصوّف، والطّبّ. وقد ساعدها على هذا الإشعاع العلمي والحضاريّ، قربها من مدينة إشبيليّة، إذ هي بنتها، وواديها ابن واديها، كما يقول المقرّي نقلا عن الحجاري، ولأهلها همم وظرف في اللّباس، وإظهار الرّفاهيّة، وتخلّق بالآداب. [3]

ولعلّ من أهمّ مظاهر هذا الإشعاع، احتضان شريش للمقامات الحريريّة ؛ إذ تعدّ مركزا هامّا لدراسة هذه المقامات، بل يمكن القول إنّ فضل انتشارها في الأندلس

(1) انظر النّفح: 205/1.

(2) المغرب : 302/1.

(3) نفح الطّيب : 184/1.

والمغرب، يرجع إلى رواتها وشراحها من علماء شريش [4] . وقد امتدّ هذا الإشعاع إلى الشّعر الذي عبّر من خلاله شعراء شريش عن طبيعة المدينة، ومنتزهاتها، ومتفرّجاتها، واشتهر فيها شعراء مجيدون، أمثال ابن شكيل الصّدفي الشّريشيّ [5]، أحد شعرائها الفحول – فيما يقول ابن الأبار [6] –وهو من شعراء الدّولة الموحّديّة الّذي تشهد له أشعاره بالنّبل والاستطراف، وقد استطاع أن يتفرّد ويتميّز به عن معاصريه. ومن شعرائها كذلك ابن لبّال الشريشيّ [7] الذي كان يقرض مقطّعات من الشعر ، فيما يقول ابن عبد الملك، ويجيد فيها ، وبينه وبين جماعة من أدباء عصره مخاطبات أدبية نظما ونثرا تدلّ على متانة أدبه [8].ومن شعرائها المطبوعين [9] أبو عمرو بن غياث الشريشي؛ ويتميّز شعره بالأصالة والفنّيّة العالية [10]. إلاّ أننا إذا كنّا نجد لبعض العواصم والحواضر الأندلسيّة صدى في الدراسات الأندلسيّة الحديثة، من حيث

(4) انظر ابن لبال الشريشي للدكتور محمّد بن شريفة، ص 24.

(5) قمت بجمع شعره وصنع ديوان له، صدر تحت عنوان : أبو العبّاس أحمد بن شكيل الأندلسي : شاعر شريش. تقديم وتحقيق : حياة قارة–السلسلة الأندلسية (1)–منشورات المجمع الثّقافيّ–أبو ظبي –الإمارات العربيّة المتّحدة – ط 1. 1988.

(6) تحفة القادم: ص 140.

(7) صدر للدكتور محمّد بن شريفة دراسة شاملة لأدب ابن لبال تحت عنوان < ابن لبال الشريشي 508 - 582 هـ / 1114 -1187) دار النّجاح الجديدة – الدّار البيضاء – ط 1 -1996.

وقد أفاد الدكتور كثيرا من مخطوط كتاب < كنز الكتّاب ومنتخب الأداب > لأبي إسحق البونسي الذي كنت أعرته إياه، في صنع ترجمة ابن لبال وتقويم شخصيته مرّة أخرى، على ضوء المادّة الجديدة الوفيرة التي يكتزها كنز الكتّاب، كما وجد طائفة أخرى غزيرة من أشعاره، منها هذه المخاطبات التي أشار إليها ابن عبد الملك، والتي أخلّ بها عمله الأوّل «أبو تمام وأبو الطيب في أدب المغاربة».

(8) الذيل والتكملة : 1/5 / ص 170.

(9) انظر تحفة القادم : ص 181.

(10) يحتجن كتاب (كنز الكتّاب) الكثير من شعر ابن غياث ونثره.

إشعاعها الفكري والحضاري؛ فإن شريش لم تحظ بهذه العناية، على الرّغم من دورها الرّيادي في العصر الوسيط، بل إن الدراسات التي أنجزت في هذا الباب نزرة يسيرة تعدّ على رؤوس أصابع اليد الواحدة. ولعلّ هذه المحاولة التي أقدمها اليوم، إضافة جديدة من الإضافات التي تسهم في الكشف عن جديد الأندلس. ومن ثمّ، فإنّني أودّ في هذا البحث التّعريف بشخصيّة شريشيّة هامّة في تاريخ الغرب الإسلامي يكاد الدارسون لا يعرفون عنها شيئا؛ أعني بذلك أبا إسحاق إبراهيم البونسي الشريشي الذي استطاع أن يكشف عن ميزة الإبداع الأندلسي، والشريشي منه خاصّة، و تخليد مآثره، من خلال تآليفه اللّغويّة والأدبيّة، ومن ثمّ كانت شخصيّة جديرة بالاهتمام والعناية؛ لأن في الاهتمام بها وسيلة لمعرفة المناخ الفكري العامّ للقرن 13/7، ووسيلة إلى رصد موقع شريش في خريطة الإبداع الأدبي بالأندلس، ولا سيما أن المؤلف سعى إلى ذلك، وخوّل لنا في مؤلّفه الضخم « كنز الكتّاب ومنتخب الآداب »(11) معرفة أعلام شريشيّة اشتهرت في فنون وعلوم مختلفة؛ منها من نكتشف إبداعاتهم الفنّيّة لأوّل مرّة، ومنها من أضافت إليهم هذه الموسوعة الأدبيّة رصيدا جديدا في الإنتاج والإبداع، يضاف إلى رصيدهم السّابق الذي عرف عنهم. ومن ثمّ، فإنّ الكتاب يحتضن مادّة أدبيّة أندلسيّة ضخمة ومتنوّعة، تشير في مجموعها إلى امتلاك البونسي لأهمّ الأدوات التي تعدّ عمدة وقاعدة لهذا النّوع من التّأليف الذي يجمع بين مجالات معرفيّة متعدّدة، وأجناس أدبيّة مختلفة؛ يتمثّل في الحسّ الإبداعي، والتّنوّع المعرفي لدى المؤلّف الذي غذّته الثقافة الأصيلة، والتّكوين الرصين، فكان سببا لهذا الاختيار الواعي، في مناخ يبدو في الظاهر مساعدا على هذا الاختيار. وقد أثبت بحثي في كتب التّراجم والطبقات أن صاحبنا هذا ترجم له أبو العباس بن فُرتُون في « الذّيل على الصلة » ومُصلح كتابه، ومكمّله أبو جعفر بن الزبير في السّفر الأوّل من كتابه المسمّى «صلة الصلة». كما

(11) انظر مقالنا : نبذة من شعر أبي عبد اللّه محمّد بن غالب الرّصافي البلنسي، مجلّة دراسات أندلسيّة، عدد 21 – جانفي 1999 ص ص23 - 24.

ذكره ابن عبد الملك المرّاكشي في السّفر الثّاني من كتابه «الذّيل والتّكملة» في من اسمه أو رسمه (إبراهيم)، ولم تصل إلينا هذه الأسفار التي فيها ترجمة صاحبنا، وهو مترجم له فقط في التّكملة لابن الأبّار. وتكاد تجمع المصادر [12] التي ترجمت له، على أن اسمه هو: إبراهيم بن علي بن أحمد ابن علي الفهري [13]، من أهل شريش [14]، يكنّى أبا إسحاق، ويعرف بالبونسي نسبة إلى قرية بُونس بالباء العجمية [15]. ولمّا فحصت هذه التّرجمة في نسخ التّكملة الخطيّة، وجدت مادّة (بونس) قد ضبطت مرات

(12) انظر ترجمته في : التّكملة - مخطوط - بالخزانة العامّة - الرّباط - رقم 4135 د (غير مرقّم) وك 358 ص141- 142، و214 ك، ص ص243 - 244، والخزانة الحسنيّة-الرّباط-رقم1411. والتّكملة 172/1 (ط. عزّت العطّار) وص: 223 (ط. الأبياري 1989) وتحقيق د.عبد السّلام الهراس146/1 رقم 454) وأعلام المغرب العربي : 101/1 -102، ومعجم المؤلّفين 63/1، والأعلام : 45/1، بروكلمان 163/6، ودائرة المعارف الإسلاميّة (الطبعة الفرنسيّة) الطبعة الأولى ج1 ص 106، والطبعة الثّانية ج1 ص 906، وتراث الأندلس : تكشيف وتقويم 106/1، إعداد جماعة من الأساتذة بإشراف د. محمّد حجّي، مؤسّسة الملك عبد العزيز آل سعود للدّراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة - الدّار البيضاء 1993.

(13) فهر : قبيلة من قريش تنسب إلى فهر بن مالك بن النّضر بن كنانة. انظر : جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ص 11 - 12.

(14) شريش JEREZ de la frontera تقع شمال قادس على مقربة من البحر : الرّوض المعطار : 340 وهي (من مدن الأندلس المليحة ظاهرا وباطنا ... ومن متفرّجاتها الجانة) : المغرب : 302/1. وعن شريش أيضا انظر المحاورة الطّريفة التي جرت بين أبي عبد الله بن زرقون وأبي بكر بن العربي التي كادت أن تكون مقامة شريشيّة، ورواها الشّريشيّ في شرحه لمقامات الحريريّ : 123/3 تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم - بيروت - 1992. وتعدّ شريش من أقاليم كورة شُذُونة . وقد ضبطها ابن الشّبّاط التّوزري ضبط عبارة فقال : شُذُونة بضمّ الشّين المعجمة وضمّ الذّال المعجمة أيضا وبعدها واو ونون وهاء تأنيث : انظر وصف الأندلس لابن الشبّاط ص141 تحقيق أحمد مختار العبّادي صحيفة معهد الدّراسات الإسلاميّة - مدريد - المجلّد 14 - 1967 - 1968.

(15) انظر التّكملة (المخطوط والمطبوع) سبق ذكرها . وفي مخطوط الخزانة الحسنيّة ص 59 : البونسيّ نسبة إلى بونس، وكتب فوقها كلمة « صح ».

متعدّدة، تارة بضمّ الباء وكسر النّون، وتارة أخرى بضمّ الباء وسكون النّون [16]. وقد ضبطها الزبيدي ضبط عبارة أخرى، فقال: « بونس بالضمّ وفتح النّون قرية من أعمال شريش» [17]. كما ضبطها ابن الأحمر ضبطا آخر فقال:« قال الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفهري البيونسي بالياء المثناة من أسفل، الشريشي، في كنز الكتّاب ومنتخب الألباب تأليفه: أمّا الكتابة فهي تلو الخلافة في القدر، وقريبة منها في الخطر، وهي أجلّ ما يطلب، وأشرف ما فيه يرغب، وأحسن ما عمل، وأفضل ما انتحل، وقد وصف الله سبحانه بها ملائكته المقرّبين، فقال وهو أصدق القائلين «(وإنّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ)»وقوله تعالى:«(عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)»هو الكتابة...» [18]، ولا ندري مصدر ابن الأحمر في ذلك، فهل تكون«البيونسي»نسبة إلى قرية «بيونس»؟ فنحن الآن أمام نسبتين. الأولى: البونسي، والثانية: البيونسي. أمّا (بونس) فهي قرية قديمة، وقاعدة بناها الرّومان، وقد خربت [19]، ولا نجد ذكرا لمادّة (بونس) في البيبليوغرافيات الخاصّة بالأعلام الجغرافية والتّاريخيّة الأندلسيّة باللّغتين الإسبانية والعربيّة، وقد تكون (برنس BORNOS) كما ذهب إلى ذلك معظم المستعربين الإسبان المحدثين [20] ، لسهولة الخلط بين الرّاء والواو في الخطّ الأندلسي، حيث نجد

---

(16) المصادر السابقة الذكر.

(17) تاج العروس مادّة (بنس) : 113/4.

(18) كتابة « العمدة واستنزال الفرج بعد الشدّة في شرح قصيدة البردة » تأليف أبي إسماعيل بن يوسف ابن محمّد بن فرج بن إسماعيل بن يوسف الشهير بابن الأحمر. مخطوط بزاوية سيدي حمزة (الزّاوية الحمزاويّة) إقليم الرّاشديّة . ص ص123 - 124.

(19) انظر Diccionario - GEOGRAFICO - Estadistico - Historico de ESPANA- Por: PASCUAL MARDOZ , Tomo IV , P : 413, MADRID, 1849-

GRAN ENCICLOPEDIA de ANDALUCIA, TOMO II, P: 507- 508

(20) أشكر الأساتذة الفضلاء د. ماري إيزابيل فيرو، والدكتور خواكنلفي DR. JOAQUINALVE اللّذين أمدّاني بمعلومات مفيدة وهامّة عن مادّة (بونس أو برنس) بينما يرى د. محمود علي مكي أثناء لقائي به بفاس على هامش تكريم أبي القاسم الشابي بتاريخ 12 - 10 - 1994 أنّها بُلّنسه POLLENSA بالباء المعجمة ، وهي قرية من قرى جزيرة ميورقة، في حين يذهب الزركلي في الأعلام : 45/1 إلى أن (بونس) تسمّى بالإسبانيّة BONANZA. ولا أدري مصدرهما في ذلك.

في صلة الصلة لابن الزّبير أثناء ترجمته لأبي الحسن علي بن هشام الشريشي، يقول:« حدّث عنه الأستاذ أبو إسحاق البرنسي من أهل بلده»(21). فقد تصحّفت كلمة (البونسي) إلى (البرنسي) ومن ثمّ فإن (التّونسي) خطأ من الأخطاء الموجودة في الذّيل والتّكملة (22) أيضا. وتقع (برنس BORNOS) على بعد 97 كلم من مدينة قادس، عاصمة إقليم قادس (23) حاليا، وتوجد على بعد 43 كلم من مدينة شريش، وقرية برنس السالفة الذكر تقع على بعد 13 كلم من مدينة أركش (24). ويذهب فراي بيدرو ماريسكال مؤلّف تاريخ برنس ونواحيها، إلى أنّ أصل البرنس من السّودان الوسطى(25).

ولعلّ نسبة البونسي أو البيونسي إلى (برنس) لها نصيب من التّرجيح اعتمادا على ما جاء من تعريف دقيق لمادّة (برنس) في المعاجم الإسبانيّة، في حين لم نجد ذكرا لمادّة (بونس) في جلّ المعاجم التي تمكنّا من الاطلاع عليها: العربيّة منها والأجنبيّة.

واعتمادا كذلك على ما ورد في كتاب (صلة الصلة) لابن الزبير (26)، إذ لا شكّ أنّ روايته في ذلك، كانت عن طريق شيخه ابن فرتون الفاسي صاحب (الذّيل على الصلة)، وهذا الأخير تتلمذ على أبي إسحاق البونسي، وقرأ عليه، وأخذ عنه، وترجم له في كتابه الذّيل، بدليل ما ورد في التّكملة لابن الأبار، إذ اعتمد على التّأريخ الذي أرّخ به ابن فرتون ميلاد البونسي ووفاته، بل لا يبعد أن يكون ابن الأبار قد اعتمد في

---

(21) صلة الصلة : 133/4 (تحقيق د. عبد السّلام الهراس)، ص 127 (تحقيق ليفي بروفنسال).

(22) الذّيل والتّكملة س 6 ص 295، وس 5ق 1 ص 418 هامش رقم 3 .

(23) قادس CADIS : جزيرة بالأندلس عند مالقة من إشبيليّة. انظر تفصيل ذلك في الرّوض المعطار : 448.

(24) ARCOS DE la Frontera: حصن بالأندلس على وادي لكّه. مدينة أزليّة قد خربت مرارا وعمّرت. وفيها زيتون كثير: الرّوض المعطار: 27 -28.

(25) GRAN ENCICLOPEDIA de ANDALUCIA Tomo II P: 507- 508

(26) صلة الصلة : 133/4 (تحقيق د. عبد السّلام الهراس). وص 127 (تحقيق ليفي بروفنسال).

ترجمته للبونسي، على ما جاء في (الذّيل)، وإن لم يكن نقلها عنه، فقد استأنس بها. قال ابن الأبار:« وتوفي منتصف سنة إحدى وخمسين وستّمائة، وقال ابن فرتون: إنه توفي في العشر الأواخر من ربيع الآخر من السنة» [27]

وقال أيضا:« قال:[28] ومولده في عام ثلاثة وسبعين وخمسمائة، فيما كتب لي بخطّه» [29]. وعن تاريخ الميلاد أيضا، قال البلفيقي « مولده في ذي القعدة» [30]، من التّاريخ المذكور. ووهم الزّبيدي حين جعل وفاته سنة 658 هـ [31].

اعتمادا على ما تقدّم، وكذلك على مسيرة البونسي العلميّة، والشّيوخ الذين تفقّه بهم، أرجح أن يكون قد ولد بقرية بونس مسقط رأسه، ونشأ وتلقى تعليمه بشريش إلى أن توفي بها. يبدو إذن أن شحّ المعطيات وفقرها، سواء تعلق الأمر بكتابات البونسي نفسها أو بكتب الرّجال والطبقات والتّراجم، أوببعض النّصوص التي اهتمّت بالتّأريخ للمرحلة التي عاش فيها متأدبنا بغرب الأندلس، حالت دون وضع ترجمة كاملة أو متكاملة للرّجل، لأنّنا نعلم بأنّها الطّريق الأوثق للوقوف عن قرب على العوامل والأسباب البعيدة والعميقة التي أسهمت في تشكيل الوعي المعرفي لديه، وحملته في النهاية على أن يكون هو ماهو. ولكن على الرّغم من ذلك، سنحاول أن نقوم بقراءة تركيبيّة، معتمدين في ذلك على قراءات كثيرة في كتب التّراجم والطبقات والتّاريخ والبرامج والرحلات، و مستعينين كثيرا بالإشارات القليلة الواردة في كنز الكتّاب المتعلّقة بالمؤلّف نفسه. فهناك إشارة في (كنز الكتّاب) مفادها أن البونسي كان«غلاما يافعا» وعمره إذّاك عشر سنوات، لما توفي أستاذه ابن لبال الشريشي؛ له اتّصال برجال العلم، وولع بالأدب؛ نظمه ونثره، يقول:«شهدت جنازته-رحمة اللّه عليه

(27) انظر المصدر السّابق الخاصّ بالتّكملة : مخطوط ومطبوع.

(28) المصدر نفسه، والضمير هنا يعود على ابن فرتون.

(29) المصدر نفسه.

(30) انظر حاشية النسخة الخطيّة من التّكملة : ك 358 -الخزانة العامّة – ص ص 141 -142.

(31) تاج العروس : مادة (بنس).

وبركاته-في اليوم الثّالث، وهو يوم الثّلاثاء من شهر ذي القعدة سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، وأنا يومئذ غلام يافع، بين يدي أستاذي خاضع متواضع، مولع بالأدب وجماله، ومقتبس أنوار العلم من رجاله:

أقول لسائل عنّي ملحٍّ   طلاب العلم ريحاني وراحي

فخرجت من المدينة بعد صلاة العصر، وهي قد ألقت من فيها من أهلها وساكنيها، واجتمع قاصيها إلى دانيها، والنّاس بين باك ملء عينيه، ومسترجع عاضّ على يديه، وصلّي عليه، ثمّ دفن الحلم والورع معه في قبره، وتعطل جيد الزمان من نظمه ونثره» [32]. ثمّ إن الدّيباجة التي قدّم بها المؤلّف لكتابه، تسعفنا أيضا فيما نحن بصدده، بأخبار من حياته، بإشارات وجيزة، ولكنّها على جانب كبير من الأهمّية، فهي وإن كانت خالية من الحديث الصريح عن حياته؛ إلاّ أنّها تتضمّن وصفا رائعا لحالة البونسي النفسيّة، وهو مقدم على تدوين كتابه، وقد ألمّ خلالها بالظّروف التي شاهدها وعاشها. يقول في ذلك « على أنّي ما ألفته إلاّ بذماء نفس تالفة، وحال متغيّرة كاسفة، وقلب عليل، وذهن كليل، وصدر بنيران الخطوب مشغول، وفكر بحسام النّوائب مفلول» [33]

ومن الإفادات الهامّة كذلك التي تفيدنا بها خطبة الكتاب، قناعة المؤلّف وعصاميّته وحرصه على العلم، قال : «على أنّي لم أرض بالشّعر بضاعة، ولا اتّخذت الاستجداء به حرفة ولا صناعة، علما بأنّ مرتبته تقصر عن غايات أهل الفضل، و تتقصر عن درجات ذوي النّبل؛ بل صنت وجهي عن البذل، ولم أعرض خدّي بالتّخدّم للذّلّ، ورضيت بالقناعة مالا وافيا، وبإقراء كتاب الله سبحانه وتعلى شغلا كافيا» [34].

---

(32) كنز الكتّاب ومنتخب الآداب: 656/2 . مرقون وهو الآن قيد الطّبع.

(33) كنز الكتّاب : 7/1.

(34) المصدر نفسه : 7/1.

والملاحظ في هذا الباب، أن البونسي لم يضمن كتابه، من شعره، ما يكفي لجعل الكتاب مصدرا لتتبع شاعريّته تتبّعا دقيقا؛ إذ كلّ ما ورد من شعره لم يتعد بضع أبيات، مهّد لها بقوله :« ومن قولي فيه، من قصيدة في التّغزّل»

كم ليلة بتّها حرّان مكترثا رهنَ الأسى وظلامُ الليلِ مُعتكرُ

ما بين ضدّين من نارٍ مؤجّجةٍ ودمعُ عيني بماء الشّوق ينهمرُ

ما بينَ خدّين لا واللّه ما اجتمعا إلاّ لأمرٍ كبار ليس يُختقرُ

حتّى رأيتُ كُمَيتَ الليلِ مُنهزمًا وأشهبَ الصّبحِ قدْ وافى به السّحرُ[35]

إلاّ أنّنا، و إن كنّا لانقف في « كنز الكتّاب» على شعرآخر له، فإنّ ما ورد في خطبة الكتاب، كاف للدّلالة على شاعريّته الأصيلة الّتي اجتمعت فيها الموهبة والاكتساب من المحفوظ الغزير، والسّماع الكثير لعيون الشعر العربي، يقول: «إن نظمت الكلام أحكمته، وإن نثرته شقّقته وقوّمته.

إن لمْ أكُنْ فارسَ الهيْجاء مِنْ هَرَجٍ فإنّني فارسُ القرطاس و القلمِ

ولي لِسَانٌ يَظلّ الدُّرّ مُقتسمًا ما بين مُنتثرٍ منه ومنتظم» [36]

يتبيّن ممّا تقدم أن عفّة البونسي وأنفته دفعاه لكي يوقّر نفسه وقارها، ويعرف لها مقدارها، ويصون وجهه عن الابتذال، ويقنع بما يسّره اللّه له من إقراء كتاب اللّه سبحانه وتعالى شغلا كافيا، ولم يكن ثمّة وجه لسؤاله بالشّعر.ولا شكّ في أنّ مداومة النّظر في كتاب اللّه العزيز، جعل من البونسي عالما تتعدّد معارفه، ويصفو سماعه، ويرقى حسّه إلى درجة سامية من النّبل والعفّة والطهارة. ومن الإشارات المفيدة أيضا الواردة في ثنايا « كنز الكتّاب» التي تساعدنا في تقريب صورة البونسي، اهتمامه بالقضايا الفقهيّة والأصوليّة؛ حيث كان لتضلّعه في اللّغة، وعلمه بأسرارها، وقدرته

---

(35) كنز الكتّاب : 429/2.

(36) المصدر نفسه.

على إدراك وجوه الدّلالة في ألفاظها، أثر كبير في نظراته الفقهيّة والأصوليّة، ويحتجن الكتاب قضايا فقهيّة متعدّدة أبانت عن أثر القدرة اللّغويّة في فكره الفقهي والأصولي.

1-2 ثقافته وشيوخه:

لقد تلقّى أبو إسحاق البونسي علوم الأدب، واللّغة، والحديث، والقراءات على مجموعة كبيرة من علماء عصره في بلده شريش، وفيما يلي قائمة هجائيّة بأسماء هؤلاء الشّيوخ :

1- **أبو الحسن علي بن هشام بن حجّاج بن الصّعب اللّخمي الشّريشي** (37) : ذكر ذلك في كنز الكتّاب ج12/1، 31، والتّكملة خ.ع رقم 4135 د (غير مرقم) وك358 ص 141، 142 وك 214 ص 243 -244 وخ.س رقم 1411. ص59 و(ط. الأبياري) ص223، و(تح د. عبد السلام الهراس) 146/1، و(ط. عزّت العطّار) 172/1، وصلة الصّلة ق 4 ص 133، والذّيل والتّكملة: س 5 ق 1 ص 418، وأعلام المغرب العربي: 101/1 -102.

2- **أبو عمرو محمّد بن عبد اللّه بن غيّاث الجذامي الشّريشي** (38) :

ذكر ذلك في كنز الكتّاب: 160/1، 181، 357، 362، والمصدر السّابق الخاصّ بالتّكملة (مخطوط ومطبوع)، وأعلام المغرب العربي: 101/1-102 . ويقول أبو إسحاق البونسي

(37) في حاشية التّكملة خ.ع رقم 358 ص 141 طرّة فيها « هو الشّيخ الفقيه المجوّد الحاج أبو الحسن علي بن هشام بن عمر بن حجّاج اللّخمي تلا القرآن عليه بالسبع وغيره، من خطّ البلفيقي» وقد وقف ابن عبد الملك المراكشي على نسبه بخطّه في غير موضع، وليس فيه ذكر لعمر، وفيه بعد حجّاج « ابن المصعب». ومن البعيد أن يذكر الجد الأبعد، ويترك الأقرب. انظر الذّيل والتّكملة : س 5 ق 1 ص 416. انظر ترجمته في: التّكملة 728/2 رقم 2065 (ط. مجريط) وبرنامج شيوخ الرّعيني: ص 24، وصلة الصّلة 133/4، والذّيل والتّكملة س 5 ق 1: ص 416 -419.

(38) انظر ترجمته في: تحفة القادم ص 181 -183، وبرنامج شيوخ الرّعيني ص 99-101 والمغرب: 305/1-306 والذّيل والتّكملة: س 6 ص 295 -296 ونفح الطّيب: 608/2.

الذي عرف ابن غيّاث، وسمع منه بشريش«قريع دهرنا وأديب عصرنا، الوزير الأجل أبو عمرو محمّد بن عبد الله بن غيّاث شيخنا» (39).

3- **أبو العبّاس أحمد بن عبد المؤمن بن موسى بن عيسى بن عبد المؤمن القيسي الشريشي** (40). ذكر ذلك في التّكملة (المخطوط منه والمطبوع) وأعلام المغرب العربي: 101/1 -102.

واللافت للنّظر هنا، أن البونسي لم يشر إطلاقا، في كتابه كنز الكتّاب، أوْ لِنَقُلْ في هذا السّفر الذي وصلنا من الكتاب حتّى نكون منصفين، إلى أستاذه شارح المقامات الأكبر الذي كان يقرئ العربيّة والآداب بشريش، وله تآليف كثيرة في الأدب واللّغة والنّحو، ولا شكّ في أن البونسي قرأ عليه مقامات الحريري تفقّها، وشَرْح أستاذه عليها توسّعا، ثمّ إنّه كان ينقل عن شرحه الكبير للمقامات نصوصا كثيرة ولا يشير إلى ذلك، ولا يصرح باسم المؤلّف أيضا.

هذا كلّ ما أمكننا الوصول إليه عن دراسة الرّجل وشيوخه. على أنّ ثقافة البونسي لم تقف عند هذا القدر المحدود من الشيوخ، فكتابه، بما اشتمل عليه من اختيارات عديدة، واستشهادات كثيرة، يشهد أنه رجع إلى أصول مشرقيّة وأندلسيّة متعدّدة ومتنوّعة.وقد أشار هو نفسه في خطبة الكتاب، إلى أنه عمد إلى كتاب « الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسّام، فألف من جواهره المتفرقة، وقطف من أزاهره المونقة (41) وتصفح كذلك كتاب « قلائد العقيان في محاسن الأنباء والأعيان» للفتح ابن خاقان ، واغترف من درره السّنيّة، وغرره البهيّة ما استحسن إثباته في كتابه هذا(42). والجدير بالإشارة إليه هنا، أن كتاب كنز الكتاب يحتفظ بالعنوان الأصلي

---

(39) كنز الكتّاب: 181/1.

(40) انظر ترجمته في التّكملة ص 148 (ط. الأبياري) وبرنامج شيوخ الرّعيني ص 90 - 91، والذّيل التّكملة : 268/1 - 269، ونفح الطّيب 115/2 - 116.

(41) كنز الكتاب : 5/1.

(42) المصدر نفسه.

لكتاب القلائد، إذ لاشكّ أن البونسي كان يملك نسخة منه تحمل العنوان الأصلي له، مع العلم أن الكتاب اشتهر في كتب التراجم والفهارس والنّسخ الخطيّة باسم « قلائد العقبان ومحاسن الأعيان (43)».

2-2 تلاميذه :

لم تذكر لنا المصادر إلاّ عددا قليلا من أسماء تلاميذه، ومن أشهر من حدّث عنه:

1 - **أبو العبّاس أحمد بن يوسف بن أحمد بن يوسف** بن إبراهيم بن أحمد بن خلف بن الحسن بن الوليد بن فرتون السّلمي الفاسي (44): ذكر ذلك في التّكملة «المخطوط منه والمطبوع». وذكر ابن فرتون في كتابه المفقود (الذّيل على الصلّة) أنّه أجازله ولابنه عبد الكريم.

2- **عبد الكريم بن أحمد بن يوسف بن أحمد بن يوسف بن إبراهيم بن أحمد بن خلف بن الحسن بن الوليد بن فرتون السلمي الفاسي (45): ذكر ذلك في التّكملة (المخطوط منه والمطبوع).**

3- **محمّد بن إبراهيم بن يربوع الكلبي السبتي**(46). توفي سنة 694 هـ: ذكر ذلك في درة الحجال لابن القاضي (261/2) وفيها «أخذ عن أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن أحمد الفهري الشريشي».

3- أصحابه وأقرانه :

---

(43) انظر مقدّمة كتاب قلائد العقبان بتحقيق الشيخ محمّد الطّاهر بن عاشور الدار التّونسيّة للنّشر- 1990.

(44) انظر ترجمته : في صلة الصلة 349/5، وجذوة الاقتباس : 117/1 - 118، ونيل الابتهاج ص 79، ومقال الأستاذ محمّد الفاسي « أبو العبّاس بن فرتون » مجلّة (رسالة المغرب) شوال 1371يوليه 1952 – ص 12 - 17.

(45) لم أقف على ترجمته.

(46) ترجمته في درّة الحجّال: 261/2 رقم 750.

ذكر البونسي في كتابه كنز الكتّاب أسماء عدد من العلماء الذين عاصرهم، وكان على صلة بهم، ولعلّ أشهرهم:

1- **أبو الحسن بن الفخّار:** علي بن إبراهيم بن علي بن عبد الرّحمان بن الحسن الأمويّ الشريشي الأركشي المتوفى سنة 642 هـ: ذكر ذلك في كنز الكتّاب: 162/1، وقال البونسي :« ومن إنشاء بعض أهل العصر، وهو بلديّنا الفقيه الحافظ أبو الحسن علي بن إبراهيم بن الفخّار».

2- **أبو بكر بن أخْيَل الرّندي < كان حيّا سنة 580 هـ>.** ذكر ذلك في كنز الكتّاب 166/1، وقال البونسي:« ومن إنشاء الكاتب أبي بكر بن أخيل من أهل عصرنا».

3- **أبو الحسن بن لُبّال:** عليّ بن أحمد بن عليّ بن فتح بن لبّال الأموي الشريشي المتوفى سنة 583هـ: ذكر ذلك في كنز الكتّاب 650/2، وفيه « وسلك هذا المعنى المتقدّم بلديّنا القاضي أبو الحسن بن لبّال».

4- **أبو الرّبيع** سليمان بن موسى الكلاعي البلنسي المتوفى سنة 634هـ : ذكر ذلك في كنز الكتّاب 347/1، وفيه « وقال الفقيه الوزير أبو الرّبيع سليمان بن موسى الكلاعي البلنسي من أهل عصرنا».

5- **أبو بكروأبو عبد الله محمّد بن عبد الله بن حباشة الأزدي الشريشي (لا تعرف وفاته):** ذكر ذلك في كنز الكتّاب 656/2.

6- **أبو الحسين محمّد بن أحمد بن جبير الكناني المتوفى سنة 614 هـ :** ذكر ذلك في كنز الكتّاب 119/1 .

7- **أبو العبّاس أحمد بن يعيش بن علي بن شكيل الصّدفي الشريشي المتوفى سنة 605 هـ :** ذكر ذلك في كنز الكتّاب 99/1، 189 -199، 315 -319، 327 -332، 341 -344، 347.

4 -مؤلّفاته :

ونحاول فيما يلي إحصاء تآليف أبي إسحاق البونسي بعد أن جمعناها من المصادر والمراجع المختلفة، ورتّبناها ترتيبا هجائيّا:

أ- التّبيين والتّنقيح لما ورد من الغريب في كتاب الفصيح : ذكر ذلك في التّكملة (المخطوط منه والمطبوع) وأعلام المغرب العربي: 101/1 -102، وتراث الأندلس تكشيف وتقويم 106/1، ومعجم المؤلّفين: 63/1، والأعلام: 45/1.

وممّا شدّ انتباهي في كنز الكتّاب، إغفال البونسي لهذا الكتاب، وكذلك إغفاله فصيح ثعلب في المواطن التي تلزم حضورهما؛ أعني المباحث اللّغويّة التي كان يركز فيها البونسي على الفصيح في اللّغة، والغريب فيها كذلك، مع العلم أنّ فصيح ثعلب من الكتب المشرقيّة التي كان يتفقه بها الأندلسيون، ويتعلّمون، ولذلك تعقبوها بالشرح والتّعليق والمعارضة.و لعلّ في هذا الإغفال إشارة إلى أنّ تاريخ تأليف البونسي لكتابه « التّبيين والتّنقيح» لاحق على تاريخ تأليف كتابه « كنز الكتّاب».

ب- التّعريف والإعلام في رجال ابن هشام :

ذكر ذلك في التّكملة(المخطوط منه والمطبوع)،وأعلام المغرب العربي: 101/1-102 و فيه «... برجال». ويسمّيه ابن عبد الملك المرّاكشي في الذّيل والتّكملة [47]:«برنامج شيوخ ابن هشام» يقول: ومن شيوخه الذين شملهم « البرنامج»:

* بالأندلس:

1- أبو بكر محمّد بن أحمد بن طاهر الأنصاري المعروف بالخدب.

2- أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن عبد اللّه بن أحمد الأنصاري البلنسي الأندرشي المعروف بابن اليتيم.

3- أبو القاسم بن بشكوال.

* بشريش :

4- أبو بكر محمّد بن مالك بن يوسف بن مالك الفهري.

5- أبو بكر محمّد بن أحمد بن عبيد السكسكي.

* بسبتة :

---

(47) س 5 ق 1 ص 418.

6- أبو محمّد بن عبيد اللّه.

* بمكّة المكرّمة:

7- ضياء الدّين أبو أحمد عبد الوهاب بن علي بن علي البغدادي الصّوفي ابن سكينة.

8- أبو علي عمر بن إبراهيم.

9- أبو محمّد عبد الرّحمان بن إسماعيل بن أبي سعد النّيسابوري الصّوفي.

* بمصر :

10- أبو يحيى أليسع بن أبي الأصبع عيسى بن حزم بن عبد اللّه بن أليسع الجياني.

* بالإسكندرية:

11- أبو الطاهر إسماعيل بن مكّي بن عوف.

12-أبو الفوارس نجا بن تغلب اليكي.

13- أبو الطّاهر السلفي.

14- أبو عبد اللّه محمّد بن أبي محمّد عبد اللّه بن محمّد بن حباسة الأزدي الشريشي.

15- أبو علي حسن بن محمّد بن الحسن بن الرّسل.

16- أبو محمّد عبد المجيد بن أبي الحسن شدّاد بن المقدم بن عبد العزيز بن عبد الصّمد التّميمي.

17- أبو المنصور مضافر بن سوار بن هبة بن علي اللّخمي.

18- أبو القاسم بن مخلوف بن علي بن جارة.

19- عبد الرّحمان بن سلامة بن يوسف بن علي.

* ببجاية:

20- أبو محمّد عبد الحقّ بن الخرّاط الأزدي الإشبيلي.

* لا يعرف مكان لقائه به:

21- أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الخير مسعود بن سعيد بن محمّد الأنصاري.

هؤلاء هم شيوخ أبي الحسن علي بن هشلم الشريشي الذين أخذ عنهم أو لقيهم، وقد اعتنى بجمعهم و فهرستهم تلميذه أبو إسحاق اليونسي في «برنامج» سمّاه « التّعريف

والإعلام في رجال ابن هشام» ولم يصل إلينا هذا الكتاب. لكن هذا البرنامج لم يتضمن تراجم كلّ من أخذ عنهم ابن هشام، ونقرأ في التّرجمة له في الذّيل والتّكملة [48] :« وذكر ابن الأبار[49] في شيوخه بمكّة - شرّفها اللّه- أبا الحسن المكناسي، وأبا حفص الميانجي، وأبا محمّد المبارك بن الطبّاخ، وبالإسكندريّة أبا عبد اللّه الحضرمي». وما ذكره ابن الأبار عن شيوخ ابن هشام بمكّة والإسكندريّة، ممّا لم يضمنه البونسي كتابه (التّعريف). يقول ابن عبد الملك المرّاكشي الذي كان يملك نسخة من برنامجه منتقدا كلام ابن الأبار : «ولم يذكر (البونسي) فيه واحدا من هؤلاء الأربعة، وكذلك وقفت على إجازات شيوخه له بخطوطهم، فلم ألف لهم فيها ذكرا البتّة. فاللّه أعلم»[50].

ومن تعقيبات ابن عبد الملك كذلك على ابن الأبار، فيما يخصّ شيوخ ابن هشام، قوله:«ومن شيوخه الإسكندريّين، ولا أتحقّق الآن كيفيّة أخذه عنهم، الأخوان: أبو الطّاهر إسماعيل، وأبو محمّد عبد اللّه الدّيباجيان، وأبو الحرم مكّي بن أبي الطّاهر بن عوف، وأبو عبد اللّه الكركنتي، وتلا بالسّبع عليه، قاله ابن الأبار، وأراه واهما في ذلك، واللّه أعلم» [51]. وهذه التّعقيبات أو الانتقادات التي نعت ابن عبد الملك بها ابن الأبار مستعملا فيها ألفاظ الوهم والاستدراك « لم تكن صادرة عن طبيعة مولعة بنشر المعايب والمآخذ كما ذهب إلى ذلك بعض معاصريه، وإنّما هي انتقادات علميّة، قصد فيها إلى تصحيح الأخطاء، وتصويب الأغلاط، وصدرت عن نزوع قوي إلى الضبط والتّدقيق، وولوع شديد بالتّنقيح والتّحقيق» [52].

ج- كنز الكتّاب ومنتخب الآداب[53].

(48) س 5 ق 1 ص 418.

(49) لم يرد هذا في التّرجمة له في التّكملة (ط. مجريط) 728/2 رقم 2065.

(50) الذيل والتّكملة س 5 ق 418/1.

(51) المصدر نفسه س5 ق 417/1.

(52) الذّيل والتّكملة س 8 ق 1/ 93.

(53) تحقيق ودراسة: د. حياة قارة . والكتاب الآن قيد الطبع.

«القدس في نظر الأندلسيّين والمغاربة خلال العصور الوسطى»

د. علي أحمد
(سوريا)

مقدّمة :

إنّ الحديث عن مدينة بيت المقدس في هذه الأيّام بالذّات، يعني أشياء كثيرة تبدو في غاية الأهمّيّة. يأتي في مقدّمة هذه الأشياء أنّ بيت المقدس، جرحت منذ أعوام طويلة، جرحها الغاصبون الصّهاينة ووضعوها في أسرهم الرّهيب، فلم يندمل جرحها حتّى اليوم، ولن يندمل حتّى تعتق من الأسر بجهود المخلصين من أمّتنا العربيّة، الذين نجحوا في الماضي في تخليص هذه المدينة المقدّسة من أسر الصّليبيّين. كما أنّها تشغل مكانة خاصّة على الصّعيد الدّيني عند جميع المسلمين، ذلك لأنّها تضمّ في حناياها أقدس ما يقدّسه المسلمون بعد الحرمين الشّريفين في مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة: المسجد الأقصى، الذي شرّفه اللّه تعالى بحادثة الإسراء والمعراج، هذا المسجد الذي كان إلى وقت قريب مقصدا لأعداد هائلة من الحجّاج من مختلف البلدان والأقطار. وكانوا يعتقدون اعتقادا راسخا أن زيارتهم له تجعلهم يطمئنّون أنّ حجّهم مقبول ومبرور، لذا نراهم ينطلقون منه إلى مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة. من هنا تأتي أهمّيّة التّذكير بمدينة القدس الشّريف، خاصّة وأنّ الصّهاينة يخطّطون لإزالة المسجد

الأقصى الشّريف، بحجّة أنّه أقيم مكان هيكل سليمان المزعوم، وإذا نجحوا في ذلك فيكونون قد وجّهوا طعنة قاسية لكلّ العرب والمسلمين في صميم حياتهم الدّينيّة المقدّسة، ومن يعلم أنّهم سيعمدون بعد ذلك إلى إزالة غيره من الأماكن المقدّسة الأخرى، التي لا توازيه في طبيعة الحال. حتّى لا نصل إلى هذه الكارثة المؤثّرة، فإنّه يتوجّب علينا نحن العرب خاصّة والمسلمين المخلصين عامّة، أن نستفيق من نومنا العميق وسباتنا الطّويل، قبل أن تقع المأساة الكبرى، فيغدو أمر المطالبة بالأراضي الفلسطينية العربيّة من الأمور المتعذّرة إلى حدّ كبير، ولا سيما أنّنا نمثّل الفريق الأضعف في ميدان الصّراع على هذه المسألة. يضاف إلى ذلك أنّ كلّ الأمم الحيّة، تستغلّ في كثير من الأحيان بعض مقدّساتها الدّينيّة للحصول على مكاسب وطنيّة معيّنة، مع أنّه كثيرا من هذه المقدّسات ليس لها وجود على أرض الواقع، كما هو حال الصّهاينة في فلسطين، الذين يدعون ظلما وبهتانا، أنّ مكان الأقصى الشّريف، هو مكان هيكل سليمان المزعوم، ومع ذلك فما زال معظم العرب والمسلمين، يتفرّجون من بعيد على كلّ الذي يجري من أخطار على مدينة القدس الشّريف. وكأنّ الأمر لا يعنيهم في شيء من قريب أو بعيد.

في نهاية المطاف نقول : إنّ الحديث عن مدينة بيت المقدس يعني توجيه رسالة إلى أجيالنا القادمة وجيل الشّباب المعاصر، هذه الأجيال التي لا تعرف الكثير عن قدسيّة هذه المدينة العربيّة الحزينة وعظمتها، وذلك لقلّة ما يكتب عنها وندرته رغم أهمّيّتها وخطورتها وقدسيّتها وموقعها في قلب الوطن العربي الكبير.

في الصّفحات التّالية، يتجسّد موقف الأندلسيين والمغاربة الرّائع من مدينة بيت المقدس، لقد نظروا إليها نظرة واقعيّة ووطنيّة، واعتبروها من أهمّ مدن العرب والإسلام في العصور الوسطى، وخاصّة أثناء الاحتلال الصّليبيّ وبعده.

قبل سقوط بيت المقدس في أيدي الصّليبيين، كانت نظرة الأندلسيّين والمغاربة إليها، تختلف عن نظرتهم بعد وقوعها في أيديهم. ففي الفترة الأولى كانوا ينظرون إلى القدس

نظرتهم إلى مدينة مقدّسة من واجبهم زيارتها والتّبرك بما فيها من مشاهد إسلامية مقدّسة، في مقدّمتها المسجد الأقصى وبعض المشاهد الأخرى. تكوّنت هذه القدسية لديهم من خلال الأحاديث النّبويّة الشّريفة، التي صرّح بها الرّسول العربي الكريم في خصوص هذه المدينة. وقد تنوّعت هذه الأحاديث من حيث مقصدها العامّ، فمنها ما حضّ على زيارتها، ومنها ما حضّ على الإقامة بها. من هذه الأحاديث تلك التي تجعل القدس عامل جذب للمغاربة للمرور والإقامة فيها أمدا معيّنا، حيث يأخذون العلوم الدّينيّة، وخاصّة ما ينصّ على فضل الصلاة في المسجد الأقصى، مثل الحديث الذي يقول :«لا تشدّ الرّحال إلاّ إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام والمسجد الأقصى ومسجدي هذا» (1). إنّ المشقّة التي كان يتحمّلها القادم إلى المسجد الأقصى، كانت تهون بالنّسبة إليه من خلال الأمل في اكتساب الثواب والمغفرة بالصلاة فيه، وهناك حديث آخر يقول :«ائتوه فصلّوا فيه فإنّ كلّ صلاة فيه كألف صلاة »(2)، لأنّ في هذه الصّلاة غفران مضاعف للذّنوب وتكفير قاطع عنها، كما هو وارد في الحديث الشّريف، الذي يقول بصراحة :« من خرج إلى بيت المقدس لغير حاجة إلا للصّلاة فصلّى فيه خمس صلوات صبحا وظهرا وعصرا ومغربا وعشاء، خرج من خطيئته كيوم ولدته أمّه.» (3). طبق الأندلسيّون والمغاربة مضمون هذه الأحاديث وأخذوا بها، مثل إبراهيم بن حارث القرطبي، الذي جاء إلى بيت المقدس سنة 391هـ / 1001 م قبل وفاته بثلاث عشرة سنة (4). كما طبقوا مضمون أحاديث نبويّة أخرى دعت وشجّعت

(1) مجير الدّين الحنبلي – الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل ج I د. ت ص20.

(2) مجير الدّين الحنبلي – المصدر السابق ج 1 ص 208.

(3) مجير الدّين الحنبلي– المصدر السابق ج 1 ص 207.

(4) ابن القوطيّة– تاريخ افتتاح الأندلس. تحقيق عبد الله أنيس الطّباع. بيروت. 1907. ص208.

على المجاورة والإقامة في بيت المقدس، والانطلاق منها لأداء فريضة الحجّ، وربطت هذه الأحاديث بين الحجّ وبين زيارة بيت المقدس، فليكون الحجّ كاملا فإنّه من المستحسن الانطلاق من بيت المقدس كما في الحديث القائل :«من أهلّ بحجّ أوعمرة من المسجد الأقصى الشريف إلى المسجد الحرام غفر الله ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر ووجبت له الجنّة» [5]. ومن المغاربة الذين طبقوا ذلك على سبيل المثال علي بن أحمد الكناني، وإسماعيل بن محمّد الأنصاري الأندلسيّان [6]. وفي بعض الأحيان كانت تنتاب بعض الأتقياء من الأندلسيّين والمغاربة حالة نفسيّة، تعكس مدى تأثّرهم بهذه الأحاديث عن بيت المقدس، وخير مثال على ذلك ما حدث مع محمّد بن عمر الشهير بابن الفخّار، ففي حجّه الأوّل رأى فيما يرى النائم، أنّ ملكا من الملائكة يقول له:«ابق مجاورا إلى موسم قابل، فإنّه لم يتقبّل حجّا هذا العام، فارتاع لما رآه، وأقام بمكّة مجتهدا في عمله، وخرج إلى المدينة المنوّرة فزار قبر النّبيّ، وجعله وسيلة إلى ربّه ثمّ صار إلى بيت المقدس فتعبد فيه زمانا ثمّ انصرف إلى مكّة وحضر موسم الحجّ الثاني، فلمّا رأى النّبيّ عليه الصلاة والسّلام في أحلام نومه، كان يسلم عليه ويصافحه ويبتسم إليه ويقول له، «يا محمّد حجّك مقبول أوّلا وآخرا يرحمك اللّه» [7]. وهناك أحاديث أخرى كثيرة، تشجّع بحرارة على المجاورة والإقامة في بيت المقدس [8]. لكن السّؤال الذي يطرح نفسه هنا هو، هل بقيت هذه العوامل، التي يمكن أن نسمّيها (العوامل الجازية) هي نفسها، أم أنّ عوامل أخرى استجدت فأضيفت إليها، وخاصّة في الفترة

---

(5) مجير الدّين الحنبلي- المصدر السّابق ج 1 ص 207.

(6) المقرّي التّلمساني-نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب ج2 تحقيق إحسان عبّاس بيروت1968 ص124.

(7) ابن بشكوال- كتاب الصّلة ج II طبعة الدّار المصريّة للتّأليف والنّشر. القاهرة 1966 ص 511.

(8) انظر هذه الأحاديث. مجير الدّين الحنبلي – ج 1 ص 211.

انتي تلت نهاية القرن 5/11. بعد أن احتل الصليبيّون بيت المقدس ؟ للجواب عن هذا السّؤال لابدّ من القول : إنّ العوامل القديمة التي تجلّت بتأثير الأحاديث النّبويّة، لم تبق هي الوحيدة، التي تثير في المغاربة والأندلسيّين الشوق وحبّ الزّيارة لبيت المقدس، بل أضيفت إليها عوامل أخرى زادت في حدّة تأثيرها. فمن المعروف أنّ دولة الأيوبيّين والمماليك التي اجتذبت إليها الأندلسيّين والمغاربة ضمّت كلا من مصر والشّام، أي أنّ فلسطين وبيت المقدس بوجه خاصّ، قد أصبحتا في قلب هذه الدّولة، يضاف إلى ذلك أنّها كانت ميدان فعاليّة أساسيّة بالنّسبة إلى الدّولة الأيوبيّة والمملوكيّة، لأنّها ساحة الجهاد ضدّ الصليبيّين، ممّا جعل العوامل التي تجتذب المغاربة والأندلسيّين تزداد وتتطوّر، لأنّ الأهميّة العسكريّة أضيفت الآن إلى الأهميّة الدّينيّة، وازداد تأثير هذه الأهميّة بفضل رواج أدب من نوع جديد، هو أدب تقديس الأماكن المقدّسة المحتلّة. وشغلت مدينة بيت المقدس المرتبة الأولى في هذه العمليّة انطلاقا من مكانتها الدّينيّة، وقامت حركة التّقديس عندما أخذت الأخبار تنتشر في أوساط النّاس عن احتواء القدس الشّريف لأضرحة بعض الأنبياء وقبورهم. وأقدم من كتب في هذه المسألة، المؤرّخ الدّمشقيّ ابن العلاّني، الذي تحدث عن الأحداث التي شهدها وعاصرها، والتي أدرجها في الحديث عن وقائع سنة 513 هـ / 1120 م. فذكر أنّه ورد في هذه السّنة خبر من بيت المقدس عن ظهور قبور الخليل وابنيه إسحاق ويعقوب، وهم موجودون في مغارة بأرض القدس، وكأنّهم أحياء لم تبل أجسادهم ولا رمّ لهم عظم. (9). وقد ظهر أنّ هذه الأخبار بدقائقها، أصبحت جزءا من النّتاج الثّقافي المتبادل على امتداد البلدان التي تسودها الحضارة العربيّة الإسلاميّة، بما في ذلك الأندلس والمغرب، حيث كانت تعمل عملها لدى النّاس هناك، وخاصّة الأتقياء والزّهّاد والصّوفيّة منهم. وتشير بعض القصص المسجّلة في كتبهم إلى المدى الذي وصل إليه الإعلاء من مكانة بيت المقدس والمسجد الأقصى. ففي ترجمة يوسف بن عبد العزيز الأندلسي، يورد ابن الآبار في

(9) ابن العلاّني – ذيل تاريخ دمشق طبعة بيروت 1907 ص 202.

كتابه (المعجم) رواية بسند طويل عن أبي الزاهريّة الذي قال : « أتيت بيت المقدس أريد الصّلاة فدخلت المسجد وغفلت سدنة المسجد حتّى أطفئت القناديل وانقطعت الرّجل وغلقت الأبواب، فبينا أنا على ذلك، إذ سمعت حفيفا له جناحان قد أقبل وهو يقول، سبحان الدّائم القائم، سبحان الحيّ القيوم سبحان الملك القدّوس، سبحان ربّ الملائكة والرّوح، سبحان الله وبحمده، وسبحان العليّ الأعلى، سبحانه وتعالى، ثمّ أقبل حفيف بعده يتأوّه ويقول مثل ذلك، ثمّ أقبل حفيف بعد حفيف يتجاوبون بها، حتّى امتلأ المسجد، فإذا بعضهم قريب منّي فقال :«أدمي؟ قلت نعم، قال :«لا روع عليك» (10). شكّلت هذه القصص، التي أحاطت بالقدس وفلسطين، خلال الغزو الصّليبيّ دافعا جديدا، كان له أثره الفعّال في زيادة الرّغبة والشوق لزيارتها والإقامة بها، لأنّ القدسية غدت أعظم من ذي قبل، وأصبحت زيارتها لا تقتصر على كسب ثواب الصّلاة فحسب، إنّما كانت تهدف إلى جانب ذلك زيارة المشاهد الموجودة فيها، وتلك التي حولها في مواقع أخرى من فلسطين. ودليل ذلك أنّ الأندلسيّين والمغاربة، كانوا من أوائل المدافعين عن المسجد الأقصى غداة دخول الصّليبيّين إلى بيت المقدس سنة 492 هـ / 1099 م، فقتل منهم عدد كبير في داخل المسجد وعلى أبوابه، وقدّر هذا العدد بنحو ثلاثة آلاف رجل من المقيمين بالمدينة والمجاورين بالمسجد الأقصى (11). وقد أثار احتلال مدينة بيت المقدس حميّة عدد كبير من الفقهاء ورجال الدّين ورجال الوطنيّة، وأدّى بهم ذلك إلى تضمين قضيّة تحرير القدس في تفسير بعض الآيات القرآنيّة، كما هو حال الفقيه أبي الحكم بن برجان الأندلسيّ، الذي قال عنه المؤرّخ الدّمشقيّ أبو شامة : إنّه قام بتفسير القرآن كما أخبره الشّيخ مجد الدّين بن جهبل الحبلي، الذي وجد فيه تفسير قوله تعالى :« الم غُلِبَتْ الرُّومُ» على النّحو التّالي : إنّ الرّوم (12) سيغلبون في رجب سنة ثلاث

(10) ابن الأبّار : المعجم في أصحاب أبي علي الصّدفي ص 214 و 215.

(11) مجير الدّين الحنبلي – الأنس الجليل ج 1 ص 272.

(12) يقصد بالرّوم هنا المحتلّين الصّليبيّين.

وثمانين وخمسمائة، ويفتح البيت المقدس ويعود لأصحابه العرب المسلمين [13]. وقف على ذلك صلاح الدّين الأيّوبيّ واستحسن ذلك .

وقد لعب بعض الأندلسيّين والمغاربة دورا سياسيّا بالغ الأهمّيّة فيما يخصّ بيت المقدس، وكان من أبرز هؤلاء وأشهرهم نزيل بيت المقدس وخطيب مسجدها أبو الحسن علي بن محمّد المعافري الأندلسيّ المتوفّىّ سنة 605 هـ/ 1204 م، الذي عكس من خلال خطبه الدّينيّة، السّياسة العامّة للدّولة، التي رسّخها صلاح الدّين الأيّوبيّ . وقد اعتبر المعافري أنّ الصّراع مع الصّليبيّين في وجه من وجوهه على الأقلّ صراعا وطنيّا، يجب على الجميع أنّ يساهم فيه من مسلمين ومسيحيّين، وهي السّياسة نفسها التي كان ينتهجها صلاح الدّين الأيّوبيّ، بدليل أنّه قرّب إليه أحد زعماء الكنيسة، على اعتبار أنّ الكنيسة الغربيّة، كانت وراء الغزاة الصّليبيّين، فاستخدم يوسف بن بابيط مستشارا له [14]. ويعد دور المعافري هذا من أقدس وأجل المهمّات الفكريّة والثّقافيّة والسّياسة في كلّ زمان ومكان، خاصّة وأنّه كان يدعو إلى إنقاذ قطعة غالية وعزيزة من أرض الوطن العربي الكبير، والحفاظ على توحيد الكلمة والجهد في وجه الغزاة الصّليبيّين . كما شارك كثيرون منهم في العمليّات الحربيّة ضدّ الصّليبيّين، منذ بدأ نور الدّين زنكي يجهّز الجيوش لتحرير القدس، نذكر من هؤلاء يوسف بن دوباس المغربي الفندلاوي، الذي كان يتوقّد حماسا واندفاعا لخوض الحرب ضدّ الصّليبيّين، على الرّغم من تقدّمه في السّنّ، فاندفع للقتال غير عابئ بالنّصيحة، التي قدّمها له حاكم دمشق آنذاك معين الدّين أنر، إذ نصحه بعدم الاشتراك في الحرب، ولكنّه ردّ على حاكم دمشق قائلا :« قد بعت واشترى، فوالله لا أقيله ولا أستقيله وتلا الآية الكريمة : إنّ اللّهِ اشْتَرَى من الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ» وظلّ يقاتل رحمه اللّه حتّى استشهد، كان

(13) أبو شامة المقدسيّ – عيون الروضيتين ج 2 ص106 - 107 .

(14) انظر تراث الإنسانيّة مجلّد 2 ص 794.

ذلك سنة 543 هـ / 1149 م وحمل جثمانه إلى دمشق فدفن بمقبرة البـاب الصّغير (15).
وكان يوسف بن دوباس هذا يلقّب بأبي الحجّاج المغربـي، قدم إلـى بـلاد الشّام بعد أن سمع باستعداد نور الدّين زنكي لتحرير بيت المقدس، فسكن بلدة بانيـاس فـي الجـولان مدّة، ثمّ انتقل إلى دمشق، وبقي فيها يدرس بمذهب الإمام مالك. قصدْت بكتابه الموطـأ، حتّى استشهد (16). ويعد الغندلاوي من الشّخصيّات المغربيّة، التي طار ذكرهـا، وخلد على صعيد الشّام عامّة ودمشق خاصّة، فقد ذكر الذهبي من مؤرّخـي القرن 8/ 14، أنّ قبره على عهده كان يزار ويتبرك به، على الرّغم من مضيّ أكثر من مائتي عام على وفاته (17). وهناك أدلّة أكثر وضوحا وأهمّيّة على اشتراك المغاربـة والأندلسيّين في الحرب ضدّ الصّليبيّين من أجل تحرير مدينة القدس، منها ما يظهر من الملاحظة التـي كتبها الرحّالة ابن جبير الأندلسيّ خلال زيارته لبلاد الشّام في الرّبع الأخير من القرن 12/6. وفي هذه المرّة لم تتّخذ مقاومة الأندلسيّين للصّليبيّين بالشّام شكلا فرديّا، وإنّما اتّخذت صورة جماعيّة، الأمر الذي جعل الصّليبيّين فـي المغرب يلجؤون إلـى اتّخاذ إجراءات مضادّة للأندلسيّين، تجسّدت بفرض ضريبـة عليهم دون غيرهم، وذلك من جراء اشتراكهم مع العرب المشارقة ضدّهم. يقول ابن جبير عندمـا زار حصن تبنين: «وكان مكانا لتمكيس القوافل ولا اعتراض على غيرهم، وسببها أنّ طائفة من أنجادهم غزت مع نور الدّين أحد الحصون، فكـان لهم فـي أخذه غنـى ظهرواشتهر، فجازاهم الإفرنج بهذه الضريبة المكسيّة، ألزموها رؤوسهم، فكلّ مغربي يزن على رأسه الدّينـار

(15) ابن العلاّني–ذيل تاريخ دمشق ص298، ياقوت الحموي–معجم البلدان ج15 ص277 -278 مـادّة فندلاو – العدوي – الزّيارات تحقيق صلاح الدّين المنجد طبعة دمشق 1956 ص 62 .

(16) سبط ابن الجوزي–مرآة الزّمان في تاريخ الأعيان–القسم الأول من الجزء الثامن طبعة أولى حيدر آباد الدكن الهند ص 200 : 201 وانظر أيضا أبو شامة الرّوضتين في أخبار الدّولتين النّوريّة والصّلاحيّة ج 1 ص 52.

(17) الذّهبي – العبر في خبر من غبر ج 4 تحقيق صلاح المنجد طبعة الكويت 1962 ص 195.

المذكور في اختلافه على بلادهم. وقال الإفرنج : « إنّ هؤلاء المغاربة كانوا يختلفون على بلادنا، ونسالمهم ولا نرزئهم شيئا، فلمّا تعرضوا لحربنا، وتألّبوا مع إخوانهم المسلمين علينا، وجب أن نضع هذه الضريبة عليهم. فللمغاربة في أداء هذا المكس سبب من الذّكر الجميل في نكايتهم العدوّ يسهّله عليهم ويخفّف عنتهم عنهم» (18).

وقد استمرّ دور الأندلسيّين والمغاربة في الجهاد طوال الفترة التي تلت انتهاء حكم نور الدّين زنكي. ويمكن القول : إنّ أعدادهم ازدادت بشكل كثيف على عهد صلاح الدّين الأيّوبيّ، فظهرت مشاركتهم على وجهين الأوّل كمحاربين أساسيّين، والثّاني كمرافقين للجيش يقومون بتقديم الخدمات المختلفة التي لا تقلّ أهمّيّة عن غيرها في ميدان الحرب. ففي المجال الأوّل نستشهد بالحادثة التي ذكرها العماد الكاتب الأصفهاني في كتابه الموسوم بـ (الفتح القسّيّ في الفتح القدسيّ) حيث يظهر من خلالها قيمة الدّور، الذي شغله هؤلاء المغاربة على الصّعيد العسكريّ، كمقاتلين أشدّاء نذروا أنفسهم لتنفيذ مهامّ في غاية الخطورة، على طريق تحرير بيت المقدس. من ذلك أنّه حدث سنة 587 هـ / 1191 م في أثناء حصار العرب لمدينة عكّا، أنّه جاء رسول من قبل أحد الصليبيّين ومعه أسير مغربي، قدّمه إلى السّلطان صلاح الدّين الأيّوبيّ على سبيل الهديّة، فاستقبل الأسير بحفاوة بالغة وتقدير عظيم، الأمر الذي يدلّ على مدى إعجاب صلاح الدّين الأيّوبيّ بالمغاربة والأندلسيّين وتقديره لجهودهم في الحرب التي خاضها ضدّ أعدائه الصليبيّين (19). أمّا الأمثلة في المجال الثّاني فهي متعدّدة، نذكر منها على سبيل المثال أنّ قسما منهم لم يشتركوا على هيئة محاربين كجنود يحملون السّلاح، وإنّما قاموا بمرافقة الجيش الذي كان يقيم في مناطق قريبة من القدس وعكّا وغيرهما من مدن فلسطين التي كانت ترزح تحت احتلال الصليبيّين. هذا القسم

(18) انظر رحلة ابن جبير ص 274.

(19) العماد الكاتب الأصفهانيّ – الفتح القسّيّ في الفتح القدسيّ تحقيق محمّد محمود صبح بدون تاريخ الطبعة ص 502.

من المغاربة والأندلسيّين قدّم خدمات كبيرة، ساهمت إلى حدّ كبير في رفع معنويّات الجيش القتّالية، وأذكت في الجند الروح القتّالية العالية. وقد اشتغلت أعداد كبيرة منهم بتحضير الطّعام وتجهيز الحمّامات للجنود من أجل الاغتسال وتوفير أسباب النظافة العامّة التي تضفي على النّفس الإنسانيّة نوعا من البهجة والسرور. ويمكن تقدير عدد هؤلاء الأندلسيّين والمغاربة بأكثر من ثلاثة آلاف رجل (20) لذلك يمكن النّظر إلى الوظائف العالية التي نالها المغاربة والأندلسيّون في القدس بعد تحريرها على أنّها اعتراف بجهودهم وتعبير عن المكافأة على خدماتهم، والرّغبة في استمرار هذه الخدمات، بالاضافة إلى ما قام به صلاح الدّين الأيّوبيّ تعبيرا عن ذلك. وفي هذا الميدان يمكن أن نذكر أيضا تلك الخدمات الجليلة، التي قدّمها أطبّاء أندلسيّون لصلاح الدّين وجيشه، هذا الجيش الذي وقف كتلة واحدة شامخة ضدّ الصليبيّين في بيت المقدس وغيرها. فمنذ النّصف الأوّل من القرن 12/6، بدأ الأطبّاء الأندلسيّون المشاهير يتوافدون على دمشق بعد أن سمعوا باحتلال بيت المقدس ومدن فلسطينيّة أخرى، وكأنّهم كانوا يشعرون أنّ من واجبهم وهم من بلاد اعتاد أهلها على محاربة الصليبيّين باستمرار المساعدة في تحرير بيت المقدس والمدن الأخرى، والذّود عن دمشق وغيرها من مناطق بلاد الشام. ومن هؤلاء الأطبّاء أبو الحكم تاج الحكماء عبد الله بن المظفّر الباهلي المولود بمدينة المريّة بجنوب الأندلس أو بمدينة مرسية في شرق الأندلس سنة 486 هـ / 1076 م، وقد درس الطبّ في الأندلس ثمّ بمصر حتّى اشتهر كطبيب معروف. وفي بداية أمره توجّه إلى بغداد، وفيها شغل طبيب. البيمارستان الذي كانت تحمل عقاقيره وأدواته في المعسكر السّلطانيّ على أربعين جملا (21) ولمّا سمع

---

(20) المقريزي–السلوك لمعرفة دول الملوك – الجزء الأول – القسم الأول تحقيق مصطفى زيادة طبعة القاهرة 1964 ص 64.

(21) القفطي – إخبار العلماء بأخبار الحكماء عني بنشره محمّد أمين الخانجي طبعة مصر 1326 هـ ص 264، ابن قاضي منهبة طبقات اللّغويّين والنّحويّين مخطوطة الظاهريّة ص 347. ابن خلكان وفيات الأعيان ج3 تحقيق إحسان عبّاس طبعة بيروت 1970 ص 123- 124.

باحتلال الصليبيّين لبيت المقدس وتهديدهم لمدينة دمشق غادر بغداد، وأقام بدمشق يداوي النّاس بدكّان عند باب جيرون بالقرب من المسجد الأمويّ الكبير حتّى وفاته في سنة 549 هـ / 1155 م (22). وكذلك فعل ابنه أبو المجد محمّد بن عبد اللّه الباهلي الملقّب بأفضل الدّولة، وتفوّق على والده في الخدمات الجليلة التي قدّمها للمجتمع الشّاميّ في أحلك الظروف وأصعبها، لأنّه ابتعد عن الأدب الذي شغل حيّزا هامّا من حياة والده، فصار في علوم الطّبّ من أحذق أطبّاء زمانه، الأمر الذي جعل نور الدّين زنكي، يعتمده كمسؤول أوّل عن إدارة البيمارستان الذي أنشأه بدمشق خلال السّنوات الأولى من النّصف الثّاني للقرن 12/6، وقد أدّى خلال حياته، التي انتهت في الرّبع الثّالث من القرن 12/6 أو قبل ذلك بسنوات قليلة، خدمات رائعة في ميدان الطّبّ، إذ كان عمله اليومي مقسّما إلى ثلاث فترات، خصّص الأولى لزيارة مرضى البيمارستان سابق الذّكر، وخصّص الثّانية لزيارة مرضى القلعة من الحكّام وأتباعهم، وخصّص الثّالثة للتّدريس في إيوان البيمارستان النّوري (23). من هؤلاء الأطبّاء أيضا عبد المنعم الجلياني نسبة إلى جليانة على مقربة من غرناطة في جنوب شرق الأندلس المتوفّى بدمشق سنة 603 هـ / 1207 م. وكان قد اشتغل منذ وقت مبكّر بالطّبّ والأدب، وتفوّق بشكل ملحوظ، ثمّ رحل إلى المغرب ومنها إلى بغداد حيث اطّلع على خزائن الكتب الطّبّيّة الغنيّة. ولمّا سمع بما كان يجري في الشّام من حرب ضد الصليبيّين، ترك بغداد متوجّها إلى دمشق، حيث عمل طبيبا رئيسا في البيمارستان السّلطاني في السّفر والحضر أيّام صلاح الدّين الأيّوبيّ، فظلّ هكذا حتّى وافته المنيّة (24).

(22) المقّري – نفح الطيب ج 2 ص 234.

(23) الصفدي – الوافي بالوفيات ج 4 طبعة دمشق 1959 ص 24.

(24) ابن سعيد المغربي – الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة تحقيق إبراهيم الأبياري طبعة مصر بدون تاريخ ص 104 - 106. ابن أبي أصيبعة طبقات الأطباء ج 2 ص 157 – المقّري المصدر السابق ج 3 ص 392.

استمرّ المغاربة والأندلسيّون على هذا الطّريق في الفترة التي تلت وفاة صلاح الدّين وتحرير بيت المقدس، ففي عهد الأفضل بن صلاح الدّين، لاقى المغاربة والأندلسيّون عناية فائقة منه جزاء طيبا على خدماتهم. ففي أيّام سلطنته وحينما أصبح قادرا على منح الإقطاعات، وقف على فقهاء المالكيّة المدرسة الأفضليّة، وبجوارها أوقف قطاعا من المدينة يقع بجوار المسجد الأقصى و سوره من جهة الغرب علما بأنّ المسجد الأقصى يقع في الجنوب الشّرقي من مدينة القدس، وأضحى معروفا بحارة المغاربة التي كانت وقفا كما يقول صاحب كتاب (الأنس الجليل) على طائفة المغاربة على اختلاف أجناسهم ذكورهم وإناثهم [25]. وكان للمغاربة جامع تقام فيه صلاة المالكيّة بداخل المسجد الأقصى، وكان هذا الحيّ أو الحارة تتضخّم مع الزّمن بالمغاربة الوافدين، منهم الميسورون ومنهم الفقراء أيضا. وقام الشّيخ عمر بن عبد اللّه بن عبد النّبيّ المغربي المصموديّ المتصوف بتعمير زاوية بأعلى الحارة، أنفق عليها من ماله، ووقفهاعلى الفقراء والمساكين سنة 703 هـ / 1304 م. وإذا كان عمل الأفضل هذا تجاه المغاربة نوعا من المكافأة على خدماتهم في جيش أبيه، فإنّ ظروفه بعد وفاة أبيه، تجعل من الاعتقاد أنّه فعل ذلك بدافع من الاستعانة بقوتهم العسكريّة للدّفاع عن القدس. فالمدينة فقيرة ولا تكفي وارداتها وواردات الأراضي التّابعة لها للقيام بكلفتها، ممّا أدّى إلى تخصيص ثلث وارد إقطاع نابلس لها. وكذلك فإنّ ضياء الدّين بن الأثير وزير الأفضل، أقنعه بالتنازل عن القدس، لأسباب منها التخلّص من النّفقة عليها. لكن المكانة الدّينيّة للمدينة جعلها قوّة معنويّة لمن تتبعه. وربّما كان هذا أيضا من جملة الأسباب التي جعلت نواب الأفضل في فلسطين وعلى رأسهم عماد الدّين بن المشطوب مقطع نابلس، يعرضون على سيدهم الرّفق بها، ويتعهّدون بالقيام بأودها وأود رجالها. كما أنّها كانت حتّى ذلك الوقت هدفا رئيسيّا للصّليبيّين، وكان بيدهم رأس جسر مناسب للهجوم عليها، يتمثّل في ميناء عكّا الحصين. وكان على الأفضل والمشيرين عليه

(25) مجير الدّين الحنبلي – الأنس الجليل ج 2 ص 397.

والمحيطين به أخذ هذا التّهديد بعين الاعتبار، خاصّة وأنّ الأفضل لم يكن حاكم الإمبراطوريّة الأيّوبيّة فعليًا كأبيه، بل إنّ سلطانه اقتصر على الشّام بكلّ ما حفلت به آنذاك من عوامل تمنع من قيام سلطة مركزيّة بها، كما أنّها كانت عاجزة عن تمويل جدّ كثيف، فقد كانت غير قادرة على تمويل أكثر من أربعة آلاف جنديّ نظامي. وبهذه القوّة الضّئيلة كان عليه مجابهة الخطر الصّليبيّ، وكذلك خطر أفراد أسرته المستضعفين له. وكان أخوه العزيز صاحب مصر على رأسهم في الظّاهر. ضمن هذه الأوضاع يبدو منطقيًا الافتراض بأنّ الأفضل، كان يرى في المغاربة والأندلسيّين قوّة عسكريّة مناسبة، يمكنه أن يفيد منها في الدّفاع عن القدس على الأقلّ. وممّا يؤكّد اشتراك المغاربة في الحرب مع صلاح الدّين بأعداد وافرة أنّ الجيش النّظاميّ لم يكن يشكل كلّ القوّة المحاربة ولا حتّى النّسبة العدديّة الكبرى. وقد بيّن الإنكليزي (جب) أنّ عدد الجند النّظاميّ لدى جيش صلاح الدّين الأيّوبيّ في موقعة حطين، لم يكن يتجاوز الأربعة عشر ألف مقاتل [26] أمّا المحاربون الآخرون فكانوا متطوّعة ومتصوفة مع أتباعهم، ومنهم الأندلسيّون والمغاربة من غير المؤهّلين للحرب بشكل نظاميّ مرتّب. ولم يكن الإفرنج على ما يبدو غافلين عن هذه القيمة التي يشغلها المغاربة عند حكّام الشّام. فقد حدث في سنة 626 هـ / 1230 م، أن حمل عدد كبير من أسرى جزيرة ميورقة إلى السّاحل الشّاميّ، حيث استفكّوا وقدموا إلى دمشق. يقول أبو شامة في الذّيل على الرّوضتين في صدد حديثه عن سنة 627 هـ / 1230 م :« في هذه السنة جاء الخبر بأنّ الفرنج استولوا على جزيرة ميورقة، وقتلوا خلقا كثيرا وأسرّوا كذلك، وقدموا ببعض الأسرى إلى ساحل الشّام، فاستفكّ منهم طائفة، فقدموا علينا دمشق وأخبروا بما جرى عليهم» [27]. فهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على مدى التّقدير الذي أبداه الأيّوبيّون للمغاربة لما قاموا به من أعمال مميّزة ومخلصة خلال الحرب مع

---

(26) ENCYCLOPEDIA OF ISLAM. VOL I. 797-798.

(27) أبو شامة – الذّيل على الرّوضتين ص 159.

الصّليبيّين، يضاف إلى ذلك أنّهم قوّة جديدة، تضاف إلى الموجودين القدماء. كما اشتغل قسم من هؤلاء المغاربة في عدد من الميادين العلميّة والإداريّة في القدس بعد تحريرها، وخاصّة في حقل القضاء فقد عملوا جاهدين على استحداث منصب قاضي المالكيّة بهذه المدينة ونجحوا في ذلك، فكانت بيت المقدس هي المدينة الرّابعة بعد القاهرة ودمشق وحلب التي استحدث فيها هذا المنصب، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على وجود جالية مغربيّة أندلسيّة فيها [28]. وقد شغل هذا المنصب عدد من المغاربة، توفّرت في بعضهم الشّروط الضّروريّة للقاضي، ولم تتوفّر ببعضهم الآخر، نذكر من هؤلاء على سبيل المثال القاضي عيسى بن محمّد المغربيّ الشحمني الملقّب بشرف الدّين أبي الرّوح الذي بقي في منصبه بصورة مستمرّة حتّى سنة 854 هـ / 1451 م، ومارس الحكم خلال هذه الفترة بكلّ إخلاص وعفّة واستقامة، لا يحابي أحدا، ولا يخاف في اللّه لومة لائم، يدعمه في ذلك قوّة شخصيّة وصلابة مواقف، وعدم التّراجع عنها، إضافة إلى علمه ومعرفته بشؤون المذهب المالكي والشّريعة الإسلاميّة، ومن مواقفه الرّائعة ما حدث له مع نائب القدس مبارك شاه : كان هذا الأخير قد قرّر قتل أربعة من الفلاحين، وكلّفه بشنقهم بتهمة السّرقة واللصوصيّة، فسأله القاضي المذكور، عمّا إذا كانت السّرقة قد ثبتت عليهم بطريقة شرعيّة ؟ فأجابه النّائب : نحن لا نحتاج إلى إثبات شرعي، فأجابه القاضي : لا يمكن تنفيذ ما أمرت إلاّ بعد أن تثبت الإدانة، لكن النّائب تشدّد وألحّ على قتلهم، فأجابه القاضي بقوله :«واللّه لو قتلتهم بحضوري لكنت أقتلك بيدي، وأعلّقك إلى جانبهم..» فتراجع النّائب عن إصراره [29].

ومنهم محمّد بن سعيد المغراوي الملقّب بشمس الدّين، الذي اشتغل مدّة بدمشق، ثمّ انتقل إلى القدس، ليشغل قاضي قضاتها منذ وفاة القاضي السّابق الذّكر حتّى سنة 873

(28) استحدث منصب قاضي قضاة المالكيّة بالقاهرة ودمشق سنة 664 هـ وبحلب سنة 747 هـ وبالقدس بعد حلب بسنوات قليلة.

(29) الحنبلي – الأنس الجليل ج 2 ص 585.

هـ/ 1469 م [30]. والقاضي حميد الدّين محمّد بدر الدّين المعروف بابن المغربيّ، الذي تولّى قضاء المالكيّة بالقدس والرّملة في وقت واحد، وهو أوّل قاضٍ من الأندلسيّين والمغاربة جمع بين قضاء مدينتين في وقت واحد، لكن ولايته لم تدم طويلا في هاتين المدينتين، حيث عزل في أواخر سنة 874 هـ / 1470 م، وتوجّه إلى القاهرة، ثمّ كلف بقضاء طرابلس الشّام حتّى وفاته في سنة 878 هـ / 1474 م [31]. وربّما كان آخر القضاة الأندلسيّين في مدينة القدس، العلامة الغرناطي شمس الدّين محمّد بن علي الأزرق المغربي الأندلسيّ المالكيّ، الذي اختلف عن جميع القضاة الأندلسيّين في بلاد الشّام في ناحية واحدة تجلّت بأنّه كان قاضيا للجماعة في كلّ من مالقة وغرناطة بجنوب الأندلس، قبل أن يأتي إلى الشّام. وقد اشتهر عنه التّبحّر في العلم وحسن المنظر ووقار الهيئة، خرج من غرناطة على اثر سقوطها ليستنفر ملوك العرب، فتوجّه إلى المغرب وطلب من ملوكها نجدة بلاده، لكن محاولته هذه باءت بالفشل، فتوجّه إلى مصر، حيث التقى بالسلطان الأشرف قايتباي، وطلب منه نصرة العرب في الأندلس، لكن الثّابت أنّ هذا الطلب لم يسفر عن نتيجة إيجابيّة كما حصل في المغرب، عند ذلك آثر البقاء في الشّرق، وطلب من السّلطان السّابق الذّكر تأمين عمل له، فولاّه قضاء بيت المقدس بدلا من القاضي محمّد بن مازن الغزّي، وباشر عمله في السّادس من شوّال سنة 796 هـ / 1491 م وظلّ فيه حتّى السابع عشر من ذي الحجّة من السّنة نفسها. وبذلك تكون ولايته أقصر ولاية لمضاها أندلسيّ مغربيّ في منصب القضاء، بحيث لم تتجاوز واحدا وستّين يوما توفّي بعدها متأثّرا بمرض مفاجئ ألمّ به، ودفن بماملا ببيت المقدس، وقد كان مثال العفّة والنّزاهة [32].

من ناحية أخرى ركّز الجغرافيّون والرّحّالة المغاربة على زيارة بيت المقدس، في

---

(30) الحنبلي – الأنس الجليل ج 2 ص 586.

(31) المصدر السابق ص 588.

(32) المصدر السّابق ج 2 ص 591 - 592.

الفترة التي تلت تحريرها، وكأنّهم كانوا يريدون من ذلك التّنويه بمكانة هذه المدينة المقدّسة، وكان في مقدّمتهم ابن جبير الأندلسيّ الذي ذكر أنّ تحرير بيت المقدس كان من أقوى الأسباب التي بعثته على الرّحلة الثّانية إلى المشرق في سنة خمس وثمانين وخمسمائة قال:«وقضى اللّه برحمته لي بالجمع بين زيارة الخليل عليه السّلام وزيارة المصطفى وزيارة المساجد الثلاثة في عام واحد متوجّها وفي شهر واحد منصرفا»(33)

جاء بعده الرّحّالة العبدري، الذي بقي ببيت المقدس فترة من الزّمن، وقف خلالها على طبيعة الحركة العلميّة التي كانت سبب الإقامة في كلّ البلدان التي زارها ومنها القدس التي وصفها بقوله :« ولم أر في هذا البلد مع شرفه واشتهاره من هو أهل لأخذ العلم عنه ولا معنيّا به، إلاّ شيخا هو قاضي البلد يلقّب ببدر الدّين واسمه محمّد بن إبراهيم بن جماعة، له مجلس علم يدرس فيه أوّل النّهار...» (34). وكذلك قام ابن بطّوطة بزيارة القدس، وفعل الشّيء نفسه الرّحّالة البلويّ الذي اهتمّ اهتماما خاصّا بالمسجد الأقصى فوصفه، بأنّه من أعظم مساجد الدّنيا، واستغرق في وصفه طويلا، بحيث يمكن القول : إنّه لم يوصف غيره بمثل ماوصفه، فذكر طوله وعرضه وعدد أعمدته ومحتوياته وكلّ ما يتعلّق به (35). أضف إلى ما تقدّم فإنّ الأندلسيّين والمغاربة، ظلّوا يهتمّون بزيارة بيت المقدس إلى نهاية العصور الوسطى، كأحد الأمكنة العزيزة على المسلمين من النّاحية الدّينيّة، مثال ذلك المفكّر المغربي الكبير عبد الرّحمان بن خلدون المتوفّى في أوائل القرن 15/9، الذي استأذن السّلطان فرج بن برقوق بالقاهرة، لزيارة القدس، فأذن له السّلطان بذلك، فزار المسجد الأقصى ومدفن الخليل عليه السّلام وبيت لحم، ذلك لأنّه كان من الذين يؤمنون بوجوب زيارة القدس، كما هو الحال بالنّسبة إلى مكّة والمدينة في الحجاز (36).

---

(33) المرّاكشيّ – الذيل والتّكملة سفر 5 و2 ص 605 - 606.
(34) العبدري – الرّحلة المغربيّة ص 230.
(35) انظر عن ذلك رحلة البلوي ص 102 وما بعدها.
(36) ابن خلدون – التّعريف بابن خلدون ورحلته ص 180 - 181.

وقد كان المغاربة والأندلسيّون، الذين يزورون القدس والشّام. يصطحبون معهم عند عودتهم إلى بلادهم عددا من الكتب التي ألفت في المشرق عن قدسيّة الشّام وبيت المقدس، وكان القصد منها إثارة النّاس وتشجيعهم للاشتراك في عمليّة تحرير القدس وما حولها من مدن فلسطين، وحماية بقيّة المدن الشاميّة التي كان يتطلّع الصليبيّون لاحتلالها. من هذه الكتب كتاب (ترغيب أهل الإسلام بسكنى الشّام) لعزّ الدّين بن عبد السّلام الملقّب بسلطان العلماء، وكتاب (مثير الغرام في زيارة القدس والشّام) لشهاب الدّين المقدسيّ، وكتاب (مثير الغرام في زيارة الخليل للتّدحري)، وكثيرا ما تأثّر النّاس بالدّعاية التي تضمنتها هذه الكتب وأمثالها (37). بقي أن نقول : إنّه إلى جانب بيت المقدس، خظيت مدن فلسطينيّة باحترام كبير من قبل الأندلسيّين والمغاربة، كمدينة الخليل وعسقلان وعكّا وطبريّا وغيرها، لكن هذا الاحترام على الرّغم من أهميّته البالغة، لا يمكن مقارنته أو وضعه في مقابل ذلك بالاحترام والتّقديس الذين حظيت بهما مدينة بيت المقدس. وقد جاء هذا الاحترام من أنّ المدن سابقة الذّكر، تحتوي على عدد كبير من المقدّسات الإسلاميّة التي يجلّها المسلمون ويرغبون في زيارتها، مثل قبور الأنبياء ومشاهد الصّالحين، والمساجد المقدّسة (38).

وبالجملة فقد كان موقف الأندلسيّين والمغاربة من مدينة القدس الشّريف موقفا رائعا ومسؤولا، جسّدته التّضحيات الكبيرة والسّخيّة التي قدّموها على مدى سنين طويلة وفي مختلف الحقول والميادين، يحدوهم في ذلك شعورهم الوطني الصّادق، بأنّ بيت المقدس من المدن العربيّة المقدّسة التي تستحقّ أنّ تظلّ بعيدة عن الاحتلال والمذلّة، لما تمثّله في حياة العرب المسلمين من قيمة روحيّة بالغة الأهميّة. هذه التّضحيات التي قدّمها المغاربة، لم تحدث بفعل تدخّل الحكّام أو وسياستهم العامّة، بل كانت عفويّة صنعها الشّعب المغربي لوحده بعيدا عن حكّامه في ذلك الوقت.

(37) نقولا زيادة – دمشق في عصر المماليك طبعة بيروت 1966 ص 212 - 213.

(38) انظر أسماء هذه المقدّسات العديدة – ابن بطوطة – مهذّب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار – طبعة بيروت 1964 ص 56 و 61 و 704 و 779.

جماليّات الجسد وطقوسه الاحتفاليّة في الأعياد في شمال إفريقيا

الأستاذ المبروك الشّيباني المنصوري
كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بسوسة

للمحلّيّ سلطة راسخة وبُنى رمزيّة دقيقة ظاهرة وخفيّة تعجز كلّ المنظومات الدّخيلة- مهما كانت قوّتها - عن امتصاصها امتصاصا كاملا، بل إنّ ما يحدث عادة هوتحويرات جزئيّة [1]. ولهذا فإنّه عندما تغزومنظومة ما منظومة أخرى تعجز عن إذابتها ومحوها. فتستعمل في ذلك أسلحة مختلفة من مصادر شتّى. فإذا كانت هذه المنظومة الغازية دينيّة فإنّها تستعمل مقولات تشهيريّة هي مفاهيم تعالج بها هذا الآخر وتحاصره عاملة على نفيه وإقصائه باسم البدعة تارة وباسم الكفر تارة أخرى[2]. وبهذا الاختلاف الثّقافيّ سنعتني مهتمّين بعلاقة الجسد الأنثوي والذّكوريّ بالعيد دارسين آفاق استمرار التّراث القديم رغم ظاهرتي الأسلمة والتّعريب اللّتين تواصلتا قرونا طويلة باعتبار هذا الاستمرار رئة المحلّي يتنفّس من خلالها لمّا يُحاصر حصارا يمنعه من التّمظهر .

لقد حاولت النّظرية الدّينيّة الإسلاميّة تحديد وضع المرأة من خلال سورتي النّساء[3] والطّلاق[4]. وعملت المنظومات الفقهيّة المختلفة انطلاقا من قراءة ثقافيّة للنّص الدّينيّ على المبالغة في ستر المرأة واعتبار كلّ جسدها عورة [5]. وهوتصوّر يحاول أن يقطع مع ثقافة البيئة العربيّة النّازل الوحي بلسانها وتأسيس قيم جديدة في التّعامل مع المرأة بعد انتمائها إلى المنظومة الدّينيّة الجديدة، إذ كان العرب في الجاهليّة

يمشون عراة دون أدنى حرج ثمّ نُهيُوا عن ذلك بعد انتشار الإسلام. إلاّ أنّ العراء الذّكوري لم يُحض بعد بدراسة دقيقة [6] إلى اليوم.

وللجسد في العيد طقوس خاصّة، وبعض الاحتفالات بل أغلبها لا تتمّ دون مشاركته واندماجه في أنساق تستند إلى قدسيّة الزّمن ومحوريّته. ففي العيد يحتفل الجسد ويتصاعد ضبيحه [7]. ويعمل الاحتفال على خرق الموانع بالتّواضع بل إنّ هذه الموانع تُنزع عنها خصائصها المانعة في ذلك اليوم وتصبح الحدود بين المقدّس والمدنّس[8] مائعة، فالمدنّس بالأمس يُصبح في يوم ما وفي زمن مقدّس ما، وهويوم العيد، مقدّسا. ونحن في إيّ مجال دراسيّ في حقل الدّينيّ لا بدّ وأن نُلامس مجال المقدّس، فالمقدّس هوما به يتأسّس الدّين.

إنّ فاعليّة الجسد الإنسانيّ تتصاعد لخلق ترنيمة جديدة تمكّن من تعاطي المحضور تعاطيا حرّا وطريفا ولذلك أوجد الإنسان لنفسه أيّاما غذّاها بهذه التّصوّرات أواقتبس أعياد غيره لعمق الاحتفالية فيها ولافتقاده هذه الاحتفاليّة في الأعياد المحليّة ذات الخصائص الرّسميّة النّابعة من النّظريّة الدّينيّة الإسلاميّة. فالأعياد الإسلاميّة الثّلاثة الفطر والأضحى[9] والمولد [10] تتميّز بضعف الاحتفاليّة فيها، فإمّا أن تُغنى بالتّخيل تطعيما لاحتفاليّتها وتأسيسا لجماليّة تفتقدها وإمّا أن تقع استعارة عيد كامل من خارج المنظومة الثّقافيّة والاندماج فيه مع ممارسه الأصليّ وممارسة كلّ طقوسه الاحتفاليّة حتّى يصبح بفعل المثاقفة محلّيا رغم ارتفاع أصوات الفقهاء مشنّعة بين التّبديع والتّكفير.

والعيد[11] كما جاء في لسان العرب«كلّ يوم فيه جمع واشتقاقه من عاد يعود، وكأنّهم عادوا إليه، وقيل اشتقاقه من العادة لأنّهم اعتادوه» [12]. وهوتصوّر يحوي مفهومين أساسيّن هما الاجتماع والتّكرار. وسواء كان العيد مشتقّا من "العَوْد" كما يرى المعجميّون العرب أوهومشتقّ من " عيدا Ida " الآرامية كما يرى ألفرد بيل[13] فإنّه ولا شكّ يحوي هذين التّصوّرين في أغلب الألسنة لأنّ خصائصه الواسمة واحدة [14].

ومشاركة الجسد في العيد عبر تعرّيه أصيلة عند العرب، إذ كانت النّساء يطفن بالكعبة عاريات«ويُقال أنّ المرأة منهم إذا طافت عريانة تضع إحدى يديها على قبلها والأخرى على دبرها ثمّ تنشد: اليوم يبدوبعضه أوكلّه *** وما بدا منه فلا أحلّه» [15]. ولا علاقة لهذا التّعرّي بالفجور إذ هومبالغة في تقديس الحرم ورغبة عميقة في التّخلّص من الذّنوب وكلّ ما يربط الإنسان بها لذلك كانوا يقولون« لا نطوف في ثياب أذنبنا فيها » [16].

إنّ الشّواهد الّتي تنقل إلينا هذه الممارسات كثيرة وبحثها طريف إلاّ أنّ اهتمامنا منصبّ على بحث تمظهرات الجسد في شمال إفريقيا وإفريقيا الوسطى وهي مناطق غزاها الإسلام منذ فترة مبكّرة من تاريخ انتشاره ورغم ذلك فقد حافظت على نوع مميّز من الإسلام حيّ وطريف.

I – جماليّات الجسد البربريّ

عند بداية انتشار الإسلام في بلاد البربر شدّ جمال الجسد الفاتحين العرب كثيرا سواء الذّكري أوالأنثوي، فبالغوا في وصف مفاتنه إلى فترات متأخّرة. ففي غزوة عقبة بن نافع للسّوس الأقصى سنة (682/62) قتل من البربر خلقا عظيما و« أصاب منهم نساء لم يـر النّاس في الدّنيا مثلهنّ، قيل إنّ الجارية منهنّ كانت تبلغ بالمشرق ألف دينار أونحوها » [17]. وتواصلت إغراءات الجسد البربريّ الجماليّة إلى عهد موسى بن نصير إذ« قال اللّيث بن سعد: لم يُسمع قطّ بمثل سبايا موسى بن نصير في الإسلام » [18]. وبلغ هؤلاء الجواري في المشرق مبلغا عظيما فكان الخلفاء في المشرق« يستحبّون طرائف المغرب ويبعثون فيها إلى عامل إفريقيّة فيبعثون لهم البربريّات السّنيّات»[19]. ولم ينقطع إرسال هؤلاء السّبايا حتّى في عهد عمر ابن عبد العزيز إذ« كان أبومحجن نصيب الشّاعر يقول: لقد حضرت عند عبد العزيز سبيا من البربر ما رأيت قطّ وجوها أحسن من وجوههم»[20]. وعندما حاول عبد الرّحمان بن حبيب والي أبي جعفر المنصور(136-754/158-775) على إفريقيّة تجاوز عادة

إرسال السّبايا إلى مركز الخلافة وكتب إلى أبي جعفر« إنّ إفريقيّة اليوم إسلاميّة كلّها وقد انقطع السّبي منها، فغضب أبوجعفر وكتب إليه يتوعّده » [21]. وأبوجعفر نفسه ابن بربريّة تُدعى "سلامة" وقد تزوّج قيروانيّة تُدعى "أمّ سلمة"، وهي أمّ الخليفة المقبل محمّد المهدي(158-168/775-785). وقد أنجبت "راح" أصيلة قبيلة نفزاوة البربرية عبد الرّحمان الدّاخل مؤسّس الدّولة الأمويّة بالأندلس، وأنجبت "قاتول" المعتضد و"قراطيس" القاهر، وكلتاهما بربريّة[22]. وقد كانت هذه السّياسة المتمثّلة في سبي البربريّات وبيعهم في المشرق، رغم إسلامهم، سببا من الأسباب الّتي أدّت إلى اندلاع ثورة ميسرة المطغري سنة (122/740) وكان لهذه الثّورة أثر كبير في رسم معالم الفكر الدّيني والسّياسي في بلاد المغرب والتّوجّه المذهبيّ بها، إذ جاء في تشكّيات ميسرة« وقد عمدوا [الولاة] أن يأخذوا كلّ جميلة من بناتنا فقلنا لم نجد هذا في كتاب ولا سنّة ونحن مسلمون » [23].

وقد اعتنى الرّحّالة بوصف جماليّات هذا الجسد من جملة ما اعتنوا به مبرزين إعجابهم الشّديد به وهوإعجاب يصل درجة الانبهار، إذ يصف البكري نساء أودغست قائلا« وبها جوار حسان الوجوه بيض الألوان منثنيات القدود لا تتكسر لهنّ نهود لطاف الخصور فخام الأرداف واسعات الأكتاف ضيّقات الفروج المستمتع بإحداهنّ كأنّه يتمتّع ببكر أبدا » [24]. ويصف موطنا آخر للجماليّة يتمثّل في دقّة الخصور مع عظمة الأرداف قائلا « أخبرني أبورستم النّفوسي وكان من تجّار أودغست أنّه رأى منهنّ امرأة راقدة على جنبها وكذلك يفعلن في أكثر حالهنّ إشفاقا من الجلوس على أردافهنّ،ورأى ولدها طفلا يلاعبها ويدخل من تحت خصرها وينفذ من الجهة الأخرى من غير أن تتجافى له شيئا لعظم ردفها ولطف خصرها»[25].

ورغم أنّ مناطق كثيرة قد عرفت انتشار الإسلام فإنّ الانتماء إليه ظلّ اسميّا خاليا من أيّ تطبيق شعائريّ وحافظ أهل تلك المناطق على ثقافتهم المحلّية برغم تعارضها الصّارخ مع النّظريّة الإسلاميّة إلاّ أنّهم لم يكونوا يعتبرونها كذلك. يقول

البكري متحدّثا عن نساء تادمكّة بغانة القديمة«ونساؤهم فائقات الجمال لا تعدل لهنّ أهل البلد حسنا، والزّنا عندهم مباح وهنّ يبادرن التّجّار أيّتهنّ تحمله إلى منزلها » [26].
أمّا ظاهرة التّعرّي فلا تمثّل محرّما رغم انتمائهم إلى الإسلام كما أسلفنا وانخراطهم في ممارسة الشّعائر مثل الصّلاة والصّوم والحجّ، يتحدّث ابن بطّوطة عن أهالي مالي قائلا« ومن مساوئ أفعالهم كون الخدم والجواري والبنات الصّغار يظهرن للنّاس عرايا باديات العورات، ولقد كنت أرى في رمضان كثيرا منهنّ على تلك الصّورة فإنّ عادة الفرّاريّة أن يفطروا بدار السّلطان ويأتي كلّ واحد منهم بطعامه تحمله العشرون فما فوقهنّ من جواريه وهنّ عرايا. ومنها دخول النّساء على السّلطان عرايا غير مستترات، ولقد رأيت في ليلة سبع وعشرين من رمضان نحومائة جارية خرجن بالطّعام من قصره عرايا ومعهنّ بنتان له ناهدان ليس عليهما ستر » [27]. فلا تعارض لهذه العادة المحليّة مع ممارسة الشّعائر الإسلاميّة، بما أنّ الاجتماعيّ أقوى تأثيرا من الدّينيّ المعتبَر مجلوبا من خارج الجماعة، ولذلك عملت هذه الجماعة على تطعيمه بمحلّيها ولم ترهما متعارضين، فالجسد المتعرّي لا يُعتبر من مبطلات الصّوم ومفطرات الصّائم في هذه البلاد.

ولكنّ الظّاهر أنّ سبعة قرون من الأسلمة لم تؤدّ إلى التّخلّي عن الموروث المحليّ لا في مستوى الميراث ولا في مستوى العلاقة بين الرّجل والمرأة، يقول ابن بطّوطة متحدّثا عن بلد أيولاتن وتسكنه قبائل مسّوفة« ولنسائها الجمال الفائق وهنّ أعظم شأنا من الرّجال... وشأن هؤلاء القوم عجيب وأمرهم غريب، فأمّا رجالهم فلا غيرة لديهم، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه بل ينتسب إلى خاله ولا يرث الرّجل إلاّ أبناء أخته دون بنيه وذلك شيء ما رأيته إلاّ عند كفّار بلاد المليبار من الهنود وأمّا هؤلاء **فهم مسلمون محافظون على الصّلوات وتعلّم الفقه وحفظ القرءان** » [28]. بل إنّ قبيلة مسّوفة قد ساهمت مساهمة فعّالة في قيام الدّولة المرابطيّة التي توسم بتشدّد فقهائها

وتزمتهم[29]، ولعلّ شأنها شأن قبيلة كتامة الّتي قامت الدّولة الشّيعيّة الفاطميّة على أكتافها، وسنتعرّض لعاداتها الجنسيّة بعد قليل.

ويصف ابن بطّوطة حال النّساء في هذه المناطق مستغربا فيقول« وأمّا نساؤها فلا يحتشمن من الرّجال ولا يحتجبن مع مواظبتهنّ على الصّلوات...والنّساء هناك يكون لهنّ الأصدقاء والأصحاب من الرّجال الأجانب وكذلك للرّجال صواحب من النّساء الأجنبيّات، ويدخل أحدهم داره فيجد امرأته ومعها صاحبها فلا ينكر ذلك » [30].

ويصف حادثة وقعت له قائلا« ودخلت يوما على أبي محمّد يندكان المسّوفي الّذي قدمنا في صحبته فوجدته قاعدا على بساط وفي وسط داره سرير مظلّل عليه امرأة ومعها رجل قاعد وهما يتحدّثان، فقلت له: من هذه المرأة ؟ فقال: هي زوجتي، فقلت: ومن الرّجل الذي معها ؟ فقال: هوصاحبها، فقلت له: أترضى بهذا وأنت قد سكنت بلادنا وعرفت أمور الشّرع، فقال لي: مصاحبة النّساء للرّجال عندنا على خير وحسن طريقة لا تهمة فيها ولسن كنساء بلادكم. فعجبت من رعونته وانصرفت عنه فلم أعد إليه بعدها واستدعاني مرّات فلم أجبه » [31].

وقد اعتبر العرب بعض الاختلاف المتّصل بعادات للجسد غريبة، بل إنّها تصل حدّ الإضحاك فقد سجّل البكري في مدينة سامة بغانة قوما« يمشون عراة إلاّ أنّ المرأة تستر فرجها بسيور تضفرها وهنّ يوفّرن شعر العانة ويحلقن شعر الرّأس.وحدّث أبوعبد الله المكّي أنّه رأى منهنّ امرأة وقفت على رجل من العرب طويل اللّحية فتكلّمت بكلام لم يفهمه، فسأل التّرجمان عن مقالتها فذكر أنّها تمنّت أن يكون شعر لحيته في عانتها فامتلأ العربيّ غضبا وأوسعها سبّا » [32].

إنّ العرب بعد أن خرجوا من صحرائهم اصطدموا بعادات مختلفة عن تلك الّتي تربّوا عليها، ولذلك لم يستسيغوا هذا التّراث المحليّ الكبير فاستعملوا صفات مختلفة إشانيّة كلّها وركّزوا خاصّة على مفهوم الشّرف، لذلك نجد البكري ينقل إلينا في

سبع فقرات متتالية قصصا تتعلّق كلّها بخيانة البربريّة لزوجها وكيفيّة انتقامه منها تحت عنوان لا يتّصل بالمقال اتّصالا مباشرا وهو«ذكر نبذ من سير البربر وسياستهم » (33).

والواضح أنّ أهل هذه المناطق حتّى بعد إسلامهم وتفقّههم حافظوا على قيمهم الجنسيّة. فقد كان محمّد بن سحنون يتسرّى (34)، وكان عبد الله بن ياسين، وهومؤسّس الدّولة المرابطيّة الفقيه المتشدّد في تطبيق تعاليم الدّين حسب النّظريّة الفقهيّة المالكيّة« نكّاحا للنّساء يتزوّج في الشّهر عددا منهنّ ويطلّقهنّ ولا يسمع بامرأة حسناء إلاّ خطبها » 35، ولا شكّ أنّ هذا الأمر مواصلة لعادات قديمة عملت البرغواطيّة(36)على إقرارها، إذ أنّ المتديّن بالبرغواطيّة«يتزوّج من النّساء ما استطاع مباعلتهنّ والإنفاق عليهنّ بلا حدّ عدد.. ويطلّقون ويراجعون ما أحبّوا» (37).

II - الجسد وقِرى الضّيف :

للجسد في قرى الضّيف أشكال مختلفة متباينة. ولكنّ قمّة القرى تتمثّل في هبة جسد الذّكر للمستضاف: إنّها اللّواطيّة38 الّتي لا تقتصر على عمر دون آخر ولا على ذكر دون آخر، باعتبار التّمييز بين الذّكر والأنثى نتاج اجتماعي(39) ويمكن أن يضطلع الذّكر بكلّ وظائف الأنثى بما فيها الجنسيّة منها. والأمر يتعلّق بقبيلة انتشر فيها الإسلام لمدّة طويلة وهي قبيلة كتامة، فقد سجّل لنا ابن حوقل هذه العادة عندما زار المغرب سنة(340 /951) قائلا« وكتامة وميلة وستيف يضيفون المارّة ويطعمون الطّعام ويتخلّق قوم منهم بخلق ذميم من بذل أنفسهم لأضيافهم على سبيل الإكرام ولا يحتشمون من ذلك وأكبرهم وأجملهم كأصغرهم في بذله نفسه لضيفه حتّى يلجّ به » (40). والقبائل الثّلاثة الّتي ذكرها قبائل قد انتشر فيها الإسلام منذ أيّام الفتح الأوّل، بل إنّ كتّامة هي الركن المؤسّس للدّعوة الفاطميّة. ورغم عمليّة الأسلمة فقد تواصلت هذه العادة إلى حدود القرن السّابع الهجريّ إذ ذكرها الإدريسي قائلا«ولا ترى كتامة بذلك عارا ولا ترجع عن ذلك البتّة وقد أصلبتهم الملوك بذلك وبالغت في نكايتهم فما أقلعوا ولا امتنعوا عن عاداتهم في ذلك ولا تحولوا عن شيء منه»(41). وفي القرن العاشر

الهجريّ ذكرها الونشريسي(913 /1507) في "المعيار" لا بصفتها رذيلة يتوجّب حرق مقترفها كما تفترض النّظريّة الإسلاميّة بل باعتبارها مانعا من موانع إمامة المصلّي[42]. وهذا أعمق دليل على انتشارها في تلك الفترة.

وفي الحقيقة فإنّ هذه العادة مازالت موجودة إلى اليوم إذ أنّ الذّكور في بعض "العروش": الجماعات الّتي تربطها قرابة دمويّة تعود بها إلى جدّ واحد، يّلاطون إلى اليوم سواء في جنوب تونس أوفي وسطها أوفي شرق المغرب وهي المناطق الّتي توفّرت لدينا معلومات دقيقة عن هذه العادة عندها، وهناك نوع من التّواضع على عدم عدّها من بين المحرّمات الاجتماعيّة [43].

إلاّ أنّ أطرف ما وجدناه ونحن نستقصي مصادرنا هوعادة أكثر تعبيريّة تنبع من البنى الاجتماعيّة الّتي يؤسّسها المجتمع بالتّواضع والتّصالح وكأنّ فيها نوعا من المصير أوالقدر غير القابل للتّفسير خارج تلك المجموعة البشريّة الّتي يُظنّ بها التّوحّش وافتقادها للمميّزات الإنسانيّة وما الأمر كذلك لأنّه لا يمكن أن يُفهم خارج حدود تلك المجموعة بالذّات، وهي مجموعة لها تنظيمها الدّاخليّ المقنع والحصين، وقد سجّلنا هذه العادة في مالي المسلمة، إذ يتجاوز استعمال الجسد الأنثوي بصفته موطنا لقرى الضّيف النّكاح إلى الأكل، فيتحوّل هذا الجسد من إشباع للجنس إلى إشباع للبطن، والأمر لا يتعلّق بافتقاد الطّعام أوعدم توفّر ما يُقدّم إلى الضّيف بل بأصول أسطوريّة موروثة عن بدايات التّاريخ. يقول ابن بطّوطة دون أن يستغرب أويعترض هذه المرّة« قدمت على السّلطان منسي سليمان[سلطان مالي المسلمة] جماعة من هؤلاء السّودان الّذين يأكلون بني آدم ومعهم أمير لهم... فأكرمهم وأعطاهم في الضّيافة خادمة فذبحوها وأكلوها ولطّخوا وجوههم وأيديهم بدمها وأتوا السّلطان شاكرين. وأُخبرت أنّ عادتهم متى ما وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك، وذُكر لي عنهم أنّهم يقولون إنّ أطيب ما في لحوم الآدميّات الكفّ والثّدي » [44]. ولا شكّ أنّه قد صاحب هذا الفعل طقس احتفاليّ مصطخب من رقص ونار وهمهمة وغناء.

فكيف شارك الجسد في الاحتفالات الإسلاميّة في هذه المناطق ؟

III - الجسد والاحتفال :

لا تتمتّع الأعياد الإسلاميّة باحتفاليّة عميقة خاصّة في المناطق الّتي انتشرت فيها هذه الثّقافة ولم تكن ذات لسان عربيّ يدعمها، وظلّ يُنظر إلى هذه الأعياد على أنّها قالب رسميّ يحاصر الإنسان بصفته واجبا أكثر ممّا يندمج فيه اندماجا طبيعيّا فيعبّر عن أحلامه ورغباته. وقد اعتنى ابن الحاج العبدريّ(1336/737) بهذه الظّاهرة. واعتمادنا عليه راجع إلى تأخّره الزّمنيّ إذ أنّه سيلخّص أغلب الكتب الّتي سبقته في كتابه "مدخل الشّرع الشّريف" (45)، وتأخّره الزّمنيّ هذا يسمح للمجتمع بتأصيل أعياد كثيرة بعد ثماني قرون من الأسلمة وخاصّة بعد تعمّق التّأثير المسيحيّ في مجتمعات شمال إفريقيا.

إنّ عماد ابن الحاج في تقسيمه الأعياد هو"الشّرع الشّريف" عنوان كتابه، أي النّظريّة الفقهيّة الإسلاميّة كما هي مثبتة في مدوّنات الفقه المختلفة، وهو لا يتكلّم بصفته فقيها منتميا إلى مذهب محدّد إلاّ في بعض المواضع الّتي تتطلّب تمذهبا واضحا وصريحا. والملاحظ أنّ أغلب هذه المدوّنات الفقهيّة لا تعترف للمجتمعات المحلّيّة إلاّ بخصوصيّات محدودة وهي تلك الّتي لا تتعارض مع هذه النّظريّات الفقهيّة. أمّا البقيّة فقد اعتُبر بعضها البدعة وبعضها الآخر كفرا صريحا.

يقسّم ابن الحاج المواسم الشّرعيّة إلى ثلاث مراتب :

1- المواسم الشّرعيّة وهي ثلاثة مواسم العيدان وعاشوراء، ولم يسجّل أنّ عاشوراء تدعّمت عند نشأتها بالكثير من التّراث الفارسيّ الّذي بلوره المتأسلمون الشّيعة (46). وقد حدث نفس الأمر في بلاد المغرب.

2- المواسم الّتي ينسبونها إلى الشّرع وليست منه، وهي أوّل ليلة من شهر رجب وليلة النّصف وليلة السّابع والعشرين منه وهي ليلة المعراج (47) وليلة النّصف من شعبان (48).

3- المواسم الّتي تشبّهوا فيها بالنّصارى [49] وهي ليلة الميلاد ويوم النّيروز [50] وخميس العدس [51] وسبت النّور وموسم الغطّاس وعيد الزّيتونة [52].

هذه هي جملة الأعياد الّتي عرفت انتشارا منذ بداية القرن الرابع الهجريّ ثمّ تعمّقت بعد ذلك خاصّة في الفترة الفاطميّة بمصر وهي فترة قد امتدّت طول القرنين الخامس والسّادس الهجريّين. ومعلوم أنّ الحضور الشّيعيّ في بلاد المغرب أحدث جدلا مذهبيّا ومن ثمّ مساهمة فعّالة في تطوّر الفكر في بلاد المغرب. ومعلوم أيضا أنّ الإسلام الشّيعيّ سواء في بلاد المغرب أوفي مصر أوفي بلاد فارس يتميّز بعمق الاحتفاليّة فيه وبإغناء الطّقوس بالكثير من المحليّ الفاعل خالق الجماليّة. فما الّذي يجعل من العيد عيدا؟ وكيف يشارك الجسد في العيد؟ وكيف يخرق نواميسه المكبّلة له في اليوميّ العاديّ؟ ولمَ يحدث كلّ ذلك : ما دلالاته؟.

أوّل ما يُلاحظ هوالطّابع التّكراريّ الدّوري للأعياد وهذا بالضّبط معنى الموسم في العربيّة [53] إذ أنّه يوجد في العيد زمن أسطوريّ كما يرى هوبارت وموس ([54])، زمن البدء، العود الأبديّ، وما يؤكّد هذا بشكل جليّ الطّابع الدّوريّ للأعياد حسب مرسيا إلياد[55]، فهذا الميسم الأوّل زمنيّ، ولا شكّ أنّه لكلّ زمن أنواع معيّنة من الأعياد ولكلّ عيد زمنيّته المحدّدة والمضبوطة المرتبطة بتحوّل مفصليّ أوبحدث فلكيّ أوبتغيّر مناخيّ. وينفتح هذا الميسم على الميسم الثّاني وهواختصاص كلّ عيد بطعام مخصوص، فبالإضافة إلى الرّقص والخمر في بعض الأعياد [56] نجد تخصيصا لعيد معيّن بأطعمة معيّنة ومنها "الزّلابية والهريسة" [57] "البطّيخ الأخضر والخوخ والبلح" [58] في عيد الأضحى، والملاحظ أنّ هذه الثّمار خريفيّة وعيد الأضحى لا يثبت في زمن معيّن فهويتقدّم كلّ سنة عن موعده في السّنة السّالفة بأحد عشر يوما، ولذلك فهذه الثّمار لا يمكن أن تتوفّر لإتمام الاحتفال بعيد الأضحى إذا جاء هذا العيد في الرّبيع مثلا. وهذا استنتاج أوّل يجعلنا نميل إلى أنّ الطّعام الّذي يُصاحب الاحتفال بالمواسم

الدّينيّة الشّرعيّة لا يتّخذ صفة الثّبات في كلّ الأزمنة تماما كما هوالشّأن في علاقته بالأمكنة.

أمّا في الفطر فإنّهم يعتمدون أساسا الكعك ويبخّونه بماء الورد بالإضافة إلى السّمك المشقوق [59]. وفي عاشوراء يذبحون الدّجاج ويطبخون الحبوب [60]. وفي أوّل ليلة من رجب يأكلون الحلويات المحتوية على الصّور المحرّمة شرعا [61].

فهذه الأطعمة الّتي تصاحب المواسم الشّرعية هي الّتي تخلق الاحتفاليّة فيها، فإذا تميّز الموسم الشّرعيّ بالجفاف وقلّة الصّخب فهذا راجع إلى عدم تفاعل الاجتماعيّ مع الدّينيّ ولحظة التّفاعل بينهما تتمثّل في هذا التّلوين الّذي يُصبغ به العيد عبر الطّعام تماما كما هوعبر اللّباس ولكن عمق الاحتفاليّة تخلقها مشاركة الجسد.

يصطخب الجسد في العيد وتصحبه طقوس تحضيريّة يختصّ كلّ بموسم وأهمّها البخور والحنّاء فتعتاد« النّساء استعمال الحنّاء على كلّ حال فمن لم يفعلها منهنّ فكأنّها ما قامت بحقّ عاشوراء » [62].

ويتواصل في هذه الأعياد الموروث القديم رغم انتشار الإسلام ورغم التّبديع المتواصل للفقهاء. فبعض الأعياد تقوم على تعذيب الجسد وتتمثّل في ضرب مبرح يصل حدّ القتل في النّيروز بعد أكل طعام العيد حتّى أنّه من يموت من هذا الضّرب فلا عقاب لقاتله ويُرجع ابن الحاج هذه المادة إلى« خصال فرعون الّتي بقيت في آله وهم القبط » [63]، ولا شكّ أنّ لهذا التّعذيب أصول أسطوريّة قديمة متّصلة بأحداث وقعت في هذا اليوم خاصّة وأنّ نفس هذا الاحتفال مازال يُمارس إلى اليوم في إيران. ويتمثّل طقس آخر في تغيير صورة إنسان من جنس إلى جنس وهوفعل حرّمه ابن الحاج انطلاقا من أنّه تجوّز على الخلق الربّانيّ وتغيير له [64]. إلاّ أنّنا نرى فيه عمق الاحتفاليّة المدعومة بالرّغبة في الخرق وتجاوز التّنميطات الاجتماعيّة بين الذّكر والأنثى من بين أخرى، إذ نلاحظ ي بعض الأعياد تحويل الصّحيح عقله إلى مجنون والملك إلى متسوّل والطّفل إلى شيخ أوالعكس كما حلّل ذلك ايزمبارت [65]. ولعلّ

تغيير صورة الذّكر إلى أنثى اوالعكس فيه إحياء لشخصيّات أسطوريّة يحتفظ بها المجتمع في ذاكرته ويحي أفعالها في زمن يعود إلى أصول بدائيّة قديمة، وهوما بيّنه كازناف (66) وفرويد رابطين بين الجنس واللاوعي (67).

وللجسد في احتفالاته تجاوز للحدود المعترف بها بما أنّ مشاركته تقوم على مبدإ الخرق المتواصل لما تجعله المجموعة مقدّسا(68) وخاصّة في ما يتعلّق بالاختلاط بين الرّجال والنّساء في أغلب الأعياد وفي أصنافها الثّلاثة كما حدّدها ابن الحاج، ففي عيد الأضحى مثلا« يخرج البنات إلى الطّرقات والأسواق ظاهرات بذلك على رؤوس الأشهاد وما يفعلنه من الغناء والدّفوف وغير ذلك في الطّرق والأسواق ودخولهن البيوت على بعض العلماء وغيرهم وقد يفتتن بهنّ كثير من النّاس ويسكت لهنّ العالم وغيره ويعطونهنّ ولا ينكرون عليهنّ ذلك» (69).

ويصطخب الاحتفال أكثر عندما يُحيي الجسد الحيّ الجسد الميّت المُوارى ويزور الأماكن الّتي قُبر فيها (70)، فتتزيّن النّساء لذلك وتتحلّى، فيتذكّر الإنسان فقيده في العيد ويسعى إلى استكمال فرحته عبر إشراك هذا الميّت في طقس الرّقص والفرح. ونحن نرى فيها قمّة التّعبيريّة في قمّة التّناقض: أجساد تتزيّن للمقابر ترقص وتلعب وتفرح في المقابر، أليس في ذلك تعبير عن ألم وجوديّ حادّ يعصف بالإنسان في أعماق لاوعيه، تعبير عن الانهيار وعن النّهاية المحتومة. وكأنّ زيارة الميّت في هذا اليوم تذكير للذّات بفنائها فمفارقة فقمّة في الاستمتاع. رجال ونساء وأطفال يرقصون ويلهون في الخراب على حافّة الموت؟. إلاّ أنّ الفقيه لم ير فيها إلاّ سلبيّة الاختلاط على عادته دوما فيرتفع صوته مبدّعا ومشنّعا والمجتمع آخذ في طقوسه منغمس فيها غير ملتفت إلى هذه التّبديعات ولا آبه بها. يقول ابن الحاج« وفي زيارة القبور في غير هذا اليوم من البدع والمحرّمات ما تقدّم في ذكره في زيارة القبور فكيف به في هذا اليوم[عيد الأضحى] الّذي فيه النّساء يلبسن ويتحلّين ابتداء ويتجمّلن فيه بغاية الزّينة مع عدم الخروج فكيف بهنّ في الخروج في هذا اليوم فتراهنّ يوم العيد على القبور

متكشّفات قد خلعن جلباب الحياء عنهنّ » (71). وهذا راجع إلى أنّ المرأة أكثر احتفاليّة من الرّجل، واحتفاليّتها مظهريّة يشاركها فيها جسدها بل إنّ هذا الجسد يغدووسيلة من وسائل التّعامل مع الآخر سواء كان إنسانا أوحيثا أوزمنا.

ولا بدّ أن يُدمج في كلّ احتفال مكان مقدّس، والمكان المقدّس رسميّا في الإسلام هوالمسجد، لذلك فإنّ علاقة النّساء بالمسجد ومكوّناته المقدّسة تتمتّن أيّام العيد، عيد عاشوراء، يشاركبنّ الجسد في ذلك مشاركة كبرى عبر التّمسّح بهذه المقدّسات والاحتكاك بها ولمسها وتمريغ الجسد عليها تبرّكا وتيمّنا وتعفيره بتراب مقامات الأولياء (72). وهي عادة فيها محاولة من الإنسان تقديسَ الجسد وشحنه عبر ملامسته للشيء المقدّس: المصحف، المنبر، الجدار، اللّوح الأخضر، التّراب.إنّها ممارسة تشبه إلى حدّ بعيد عمليّة الشّحن الكهربائيّ. وبما أنّ هذه العمليّة كذلك زمنها منمّط مضبوط فلا شكّ أنّ الإنسان يحسّ في هذه الفترة إحساسا قاهرا بخوائه الدّاخليّ فيحمَى التّشوّق إلى زمن العيد ويصير منتظرا متلهّفا إليه. وعندما يحلّ اليوم الموعود بعد إنّ تُكمل الحياة دورتها يهرع إلى هذه المقدّسات يقبّلها ويحتكّ بها ويلامسها بجسده تماما كما يستقبل المستقرُّ الوافدَ المتغرّبَ منذ دهور فيشبعه تقبيلا. أليست كلا العمليّتين تعبيرا عن فقدٍ وحرمان وخواء. وعمليّة الملامسة في حدّ ذاتها إشباع للجسد وإرواء له وإيهام له بامتلاك القدسيّة بما أن الإنسان يسعى سعيا متواصلا إلى امتلاك المقدّس والعيش فيه. ويصف ابن الحاج أفعال النّساء في يوم عاشوراء قائلا إنّهنّ« يدخلن الجامع العتيق وهنّ على ما يُعلم من عادتهنّ الخسيسة في الخروج من التّحلّي والزّينة الحسنة والتّبرّج للرّجال وكشف بعض أبدانهنّ ويقمن فيه من أول النّهار إلى الزّوال لا يشاركهنّ فيه الرّجال ويتمسّحن فيه بالمصاحف وبالمنبر والجدران وتحت اللّوح الأخضر» (73)، ويرى في هذه العمليّة طريقا إلى عبادة الأصنام يقول« ومن هذا الباب كان السّبب في عبادة الأصنام» (74) وهي ملاحظة تؤكّد تحليلنا السّابق: علاقة الجسد بلمس الشّيء المقدّس.

وتشهد ليلة المعراج الاحتفال ذاته والاختلاط ذاته لكنّها تخرج عن حدّ التّقديس وتذهب ببهاء المكان المقدّس [75]، يقول ابن الحاج« ومنها [البدع] أنّ أكثرهم يحتاجون إلى قضاء الحاجة، فبعضهم يفعل ذلك في مؤخّر الجامع وبعض النّساء يستحين أن يخرجن لقضاء حاجتهنّ فيدور عليهنّ إنسان بوعاء فيبلن فيه ويعطينه على ذلك شيئا ويخرجه من المسجد ثمّ يعود كذلك مرارا. والبول في المسجد في وعاء حرام مع ما فيه من القبح والشّناعة» [76].

لقد نصّ الرّسول على أنّ الأعياد أيّام أكل وشرب وبعال [77].وقد يتضخّم الجنس في العيد بشكل ملفت [78] يتجاوز المسموح به دينيّا إلى نوع من الرّغبة في الخرق في الأعياد الثلاثة الّتي ذكرها ابن الحاج. ويكتسي هذا الخرق الجنسيّ دثار الملاعبة فيصبح مسموحا به اجتماعيّا يقول ابن الحاج« إنّ كثيرا من النّساء يلعبن في بيوتهم مختلطين نساء ورجالا وشبّانا وبنات أبكارا ويبلّ بعضهم بعضا فإذا ابتلّ ثوب أحدهم بقي بدنه متّصفا يحكي النّاظر أكثره فيقع بسبب ذلك ما لا يُحصى ولا يُعدّ من القبائح الرّديئة» [79]. وتقع هذه العادة في المولد كما تقع في يوم النّيروز، ويفسّر طريقة الاستمتاع قائلا« وهوأنّ ثيابهم كما تقدّم من أنّها لا تمنع النّظر لأكثر البدن ولا تمنع نعومة البدن، ثمّ يأخذ بعضهم بعضا على جهة أنّه يلعب معه ويباسطه في هذا اليوم فيستمتع بعضهم ببعض ويتلذّذون بذلك كأنّهم في ذلك اليوم كلّهم نساء لعدم حياء بعضهم من بعض، ويتصارع بعضهم مع بعض» [80]، ويرتفع صوت الفقيه مبدّعا ومشنّعا « فما أقبح هذا وأشنعه عند من يعتقد الإسلام ويدين به كائنا من كان، فمن كان باكيا فليبك على غربة الإسلام وغربة أهله ودثور أكثر معالمه» [81]. وهوتصوّر يعكس نظرة فقهيّة مسطّحة إلى الزّمن، نظرة تعتبر عصر الرّسول والصّحابة من أكثر العصور نقاوة ومن ثمّ أعمقها إسلاما ، ولأنّ آخر العصور لا تمثّل إلاّ الانحطاط، ناهلة من الحديث المسند إلى الرّسول« بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا فطوبى للغرباء من أمّتي» [82].

أمّا قمّة المظاهرَ المتّصلة بالاحتفال بالجسد فتتمثّل في العراء التّامّ في يوم "سبت النّور" وعرض الجسد للشّمس تطبّبا، وسننقل الشّاهد كاملا رغم طوله نظرا إلى أهميته، يقول ابن الحاج« ومن ذلك أنّ من كان يشتكي منهم بحكّة فإنهم يخرجون في ذلك اليوم إلى ظاهر البلد على شاطئ النّيل ويفعلون أفعالا قبيحة يستحي من فعلها أهل الأديان الباطلة ويعيبون على فاعلها وينسبونه إلى عدم الحياء والغيرة والمروءة ذلك أنّ النّساء يتعرّين في ذلك الموضع حتّى أنّهنّ لا يبقين عليهنّ من السّترة بالثّياب شيئا لا مئزرا ولا سراويل ثمّ يدهنّ بالكبريت ويقعدن في الشّمس أكثر يومهنّ على تلك الحال والنّاس يمرّون عليهنّ برّا وبحرا ولا يستحين، وكذلك يفعل بعض الرّجال أيضا بمكان آخر، فإن كان آخر النّهار دخلوا في البحر واغتسلوا فيه ثمّ بعد ذلك يلبسون ثيابهم ويستترون **كأنّ كشف العورة والنّظر إليها من كليهما مباح في ذلك اليوم**» (83).

والعناية بالجسد الأنثويّ وصلت حدّ خرق التّعبّد الدّينيّ إذا كان هذا التعبّد مخلاّ بجماليّة هذا الجسد المعدّ للنّكاح، يقول ابن الحاج« ومن ذلك ما يفعله بعض النّسوة من إفطارهنّ في شهر رمضان المعظّم قدره لغير عذر شرعيّ، وذلك أنّ المرأة إذا كانت مبدنة وتخاف أنها إن صامت اختلّ عليها حال سمنها فتفطر لأجل ذلك، وكذلك بعض البنات الأبكار يفطرهنّ أهلهنّ خيفة على تغيّر أجسامهنّ عن الحسن والسّمن، وكذلك من كانت منهنّ قد عقد عليها زوجها ولم يدخل بها بعد فتترك الصّوم خيفة على بدنها أن ينقص وكلّ هذا محرّم اتّفاقا بين الأيمّة لا يُختلف فيه» (84). وهذا يعكس العناية الفائقة بالجسد حتّى ليغدو تجميله غاية في حدّ ذاتها تصل حدّ عدم الانصياع للأوامر الإلهيّة .

يحضر الجسد في العيد حضورا مطلقا وكلّيا، فيفتّق القيود المكبّلة له ليصوغ قيودا آنيّة فيصبح وسيلة تطلّع إلى العالم. فقد يتزيّن هذا الجسد في العيد باللّباس ويُوشّى بالخواتم ويُخضّب بالحنّاء ويكتحل ويتطيّب، ولكن قد يُعكس الأمر، فإذا بهذا الجسد يتعرّى، إنّه يتعرّى من قيوده ومن خجله ومن ارتباكه ومن سماته الواسمة له: ذكر-

أنثى. فيُسمح بالاختلاط والملاعبة والتّعرّي والرّقص والإنشاد والزّينة... فلِمَ ينشأ العيد إذا؟ أليس لسدّ حاجة وجوديّة في الإنسان ؟ أليس إشباعا لغرائز أهلكها التّنميط وتأسيسا للاحتفاليّة والجماليّة.

إنّ الجنس عند الفيزيولوجي وعالم النّفس الاختباري ليس سوى حاجة من بين حاجات أخرى مثل الجوع والعطش... ولكنّها لا تُعدّ ضمن هذه الحاجات الّتي يُعتبر إشباعها ضرورة من ضرورات حفظ الجسد. إلاّ أنّنا يمكن أن نعُدّه أهمّ حاجة على الإطلاق باعتباره خالق الاستمرار للوجود البشري. وبالإضافة إلى هذه الوظيفة الوجوديّة الأساسيّة، ويمكن أن ندعمها بعلاقة الجنس والجسد بالموت، نجد الجنس مرتكزا أساسيّا من مرتكزات منظومات الفرح باعتباره نظاما علاميّا ذا شفرات رمزيّة يتطلّب تفكيكها التّسلّح بمقاربات علم العلامات وعلم الدّلالات. بل يمكن أن نعُدّ الجنس نظاما علاميّا ودلاليّا في نفس الوقت نظرا إلى ثرائه الباهر ولا يمكن تحليله منفردا باعتبار أنّ هذا الدّال لا يكتسب قيمته إلاّ من المنظومة الّتي يندرج فيها فيصبح منتميا إليها اويخرقها فيصبح متعارضا معها. واكتشاف ثرائه رهين تطوّر علم الأنثروبولوجيا في حقل الإسلاميّات لأنّه المفتح الّذي به نستطيع الدّخول إلى مغالق الكلّ الدّيني المكوّن لمجتمع ما.

(1) J.Cazaneve, Sociologie du rite ,tabou magie sacré,Paris,PUF,1971,14. -J.Waardenbeurg,Official and popular religion in islam, Social compass, XXV,1978,3 341 - 4,315 و الملاحظ أنّ تعريب مناطق كثيرة في بلاد المغرب لم يمح استعمال بعض الألفاظ اللاتينيّة إلى اليوم مثل كلمة " فيشته " التي يُظنّ أنّها بربريّة إذ البربر ينطقونها « تافسكا " و ما هي كذلك لأنّ أصلها Fiestas و هو لاتينيّ. و كذلك كلمة " فسّي " التي تُطلق على واد شهير في جنوب تونس و أصلها اللاّتيني Fussiom . و هذا الثّراء المعجميّ في اللّهجات الدّارجة خاضع الآن إلى دراسة موسّعة و دقيقة.

(2) انظر عن ذلك: المبروك الشّيباني المنصوري، البدعة عند فقهاء المالكيّة إلى نهاية القرن الهجريّ السّادس، شهادة دراسات معمّقة، تونس، كلّيّة الآداب بمنّوبة، 1999، إشراف الأستاذ عبد المجيد الشّرفي.

(3) النّساء 4.

(4) الطّلاق 65.

(5) العورة في لسان العرب من عوَر والمَعْوَرُ الممكن البيّن الواضح، وأعور الشّيء ظهر وأمكن، والعورة كلّ ما يُستحيا منه إذا ظهر و هي من الرّجل ما بين السّرة و الرّكبة و من المرأة الحرّة جميع جسدها إلاّ الوجه و اليدين إلى الكوعين و في أخمصيا خلاف، و من الأمة مثل الرّجل، و ما يبدو منها في حال الخدمة كالرّأس و الرّقبة و السّاعد فليس بعورة . ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، لبنان(ع. و. ر.). و واضح من خلال هذا التّفسير أنّه ينطلق من حاجة المجتمع أكثر من انطلاقه من مثل مرسومة رسما سابقا.انظر الآيتين 33 الأحزاب53،33. النّور31،24. و عن توظيفهما أنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرءان، مصر، دار الكتاب العربي للطّباعة و النّشر، 968 14 ، 224 – 227.

(6) الطّبراني، الزّواجر عن اقتراف الكبائر، القاهرة، مطبعة حجازي، 1356،1،104.

(7) محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلاميّ. تع: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط2، 1996، 217 .

(8) Encyclopædia Universalis (E. U.).Sacré,14.579-580,(A.Dumas).J. Chelhod. Structure du sacré chez les Arabes, Paris. Maison -neuve et la rose, 1964. M. Chebel. L'imaginaire arabo-musulmane,Paris,P.U.F,1993.

(9) عن عيدي الفطر و الأضحى انظر: EI2, Id al idha, 3,1033,(E.Mittwoch). Id al fitr,3,1033,(E.Mittwoch).

(10) عن الاحتفال بالمولد في بلاد المغرب انظر :

(11) عن العيد و الاحتفال انظر خاصة: E.U, Fête,9,421-427, (J.P. Martinon, F.A. Isambert).

(12) ابن منظور، لسان العرب،(ع. و. د.) .

(13) A. Bel , La fête des sacrifices en berberie, Cinquantaine de la faculté des lettres d'Alger, 1932,88 .

(14) E.Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris,P.U.F,1986.

(15) عمر بن فهد،إتحاف الورى بأخبار أمّ القرى،تح. فهيم شلتوت،السّعوديّة،مركز البحث العلمي وإحياء التّراث الإسلامي،1،68 .

(16) ابن منظور، لسان العرب،(ح. ر. م.)

(17) ابن عذاري، البيان المغرب، تح. كولان و بروفنصال، ليبيا، تونس، الدّار العربيّة للكتاب، ط2، 1983،1، 27.

(18) نفسه،1، 43.

(19) نفسه،1، 52. و الكلمة الأخيرة تُقرأ السُّنّيات كما تُقرأ السّنيّات.

(20) البلاذري، فتوح البلدان، تح. عبد اللّه أنيس الطّبّاع، دار النّشر للجامعيّين، 1957، 321.

(21) ابن عذاري، البيان المغرب،1،67.

(22) دائرة المعارف التّونسيّة، تونس، وزرة الثّقافة، الكرّاس4،1994،207-208،مقال للأستاذ محمّد الطّالبي.

(23) ابن الأثير، الكامل في التّاريخ، بيروت، دار صادر للطّباعة و النّشر، دار بيروت للطّباعة و النّشر، 1972،92.

(24) البكري، المسالك و الممالك، تح. أدريان فان ليوفن و أندري فيرّي، تونس، ليبيا، الدّار العربيّة للكتاب،1992،2،849 ف 1418.

(25) نفسه،2،849، ف 1419.

(26) نفسه،2، 880 ف 1472.

(27) ابن بطّوطة، الرّحلة، سوريا، لبنان، دار الشّرق العربي، د.ت. ، 536.

(28) نفسه، 525 -526 .

(29) عمر بن حمادي، الفقهاء في عصر المرابطين محاولة للتعرّف على دورهم السّياسيّ، شهادة تعمّق في البحث، تونس، كليّة الآداب و العلوم الإنسانيّة، 1987، إشراف الأستاذ محمد الطّالبي.

(30) نفسه، 525 .

(31) نفسه، 525 .

(32) البكري، المسالك،2، 876، ف 1465 .

(33) نفسه، الفقرات من 1479 إلى 1485 .

(34) عياض، ترتيب المدارك، تح. أحمد بكير محمود، بيروت، دار مكتبة الحياة،1968،3،115.

(35) البكري، المسالك،3، 863.

(36) عن البرغواطيّة انظر بحثنا: ظاهرة التّنبّؤ في المغرب الإسلامي. M.Talbi, Hérésie acculturation et nationalisme des berbères Bargwata, Actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère.Alger,Sned,1973,217-233.

(37) البكري، المسالك،2، 825، ف 1377 .

(38) عن اللّواطيّة انظر E.U, Homo-sexialité,9,501-505, (Ch. Melman). Encyclopædia Britanica, Helen Heminguay Benton Publisher,1973-1974, Homo-sexiality,16,603-605.

(39) E.U, Sexualité,20,951, (C.Conté et M. Safouan).

(40) ابن حوقل، صورة الأرض، بيروت، دار مكتبة الحياة، د ت ، 91.

(41) الإدريسي، نزهة المشتاق، 70-71، نقلا عن محمد الطّالبي، الدّولة الأغلبيّة: التّاريخ السّياسي، تع المنجي الصيّادي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1985، 655 .

(42) الونشريسي، المعيار المعرب، نشر أحمد حجي، بيروت، دار الغرب الإسلاميّ، 1981،3، 115 - 116 . EI2,Liwat,5, 782 - 785

(43) إلاّ أنّنا لا نستطيع نشرها الآن لأنها دراسة ميدانيّة و فيها تسمية للمناطق و للعروش و قد يثير هذا مشاكل نحن في غنى عنها في هذا المستوى. و تتّصل بالممارسة مع الذّكر أو مع الأنثى و تطلق عليها مصطلحات كثيرة ذكر الونشريسي بعضها.

(44) ابن بطّوطة، الرّحلة، 537. و قد خالط الوالد كثيرا من هؤلاء السّودان عندما كان في جبل نفوسة و نقلوا له روايات طريفة حكاها لنا ستدمج في أعمال لاحقة لأنّنا نبحث عن إثرائها .

(45) ابن الحاج العبدري، مدخل الشّرع الشّريف، القاهرة، المطبعة المصريّة بالأزهر، ط1 ،1929 .

(46) Yitzhak Nakash,An attempt to trace the origin of the ritual of cashura,Die welt des Islams,XXXIII,1993 , 161-181

(47) M. J. Kister,Rajab is the month of God,A study of an early traditon , Studies en Jahiliyya and early islam,Variorum reprints, London,1980, 192-223

(48) EI2,Scha ban,IX,159.(A.J.Wensinck).

(49) عن الأعياد المسيحية بالأندلس انظر Fernando de la Granja.Fiestas cristianas en al Andalus,Al Andlus, XXXIX, 1969. 1-53,XXXX, 1970, 119-142.

(50) EI2,Nawruz,VII,1042-1050,(Freeman et autres).

(51) سمّاه المقريزي " خميس العهد " و حدّد تاريخه بثلاثة أيام قبل الفصح، الخطط،2، 369.

(52) ابن الحاج، مدخل الشرع،1، 282.

(53) ابن منظور، لسان العرب، (و. س. م.).

(54) E.U, Fête,9,422,(F.A. Isambert).

(55) M. Eliade , Le mythe de l'éternel retour, Pris, Gallimard,1969.

(56) Mojtar abbadi,Las fiestas profanas y religiosas en El reino de Granada,Mescelanea de estudios arabes y hebraicos,XIV- XV, Fasc 1,1965-1966, 89-96.

(57) ابن الحاج، المدخل، 2، 48.

(58) نفسه ، 2 ، 49 .

(59) نفسه ، 1 ، 288.

(60) نفسه ، 1 ، 289 .

(61) نفسه ، 1 ، 291 .

(62) نفسه ، 1 ، 291.

(63) نفسه ، 2 ، 49.

(64) نفسه ، 2 ، 52.

(65) E.U, Fête,9,422,(F.A. Isambert).

(66) E.U, Fête,9,422,(F.A. Isambert).

(67) E.U, Sexualité, 20,951, (C.Conté, M.Safouan).

(68) La fête ressortit au Sacré de Transgression elle manifeste la sacralité des normes de la vie sociale courante pour leur violation rituelle. Elle est nécessairement désordre, renversement des interdits et des barrières sociales. EU , Fête, 9,422,(R.Dadoun)

انظر أيضا F.A. Isambert, Du religieux au merveilleux dans la fête de Noël, Archives de sociologie des religions , XXV, 1968

(69) ابن الحاج، المدخل، 1 ، 287 ، 2 ، 54 ، 1 : 281 ، 2 ، 60.

(70) انظر عن ذلك: J. Meunié, Sur le culte de saintes et les fêtes rituelles dans le moyen Dara et la région de Tzarine, Hesperis,XXXVIII,1951,365-380.

(71) ابن الحاج، المدخل، 1 ، 286 .

(72) ما زالت هذه الأفعال هي نفسها لم يسبها أيّ تغيير سواء فيشكلها أو في دلالاتها و قد شاهدناها في مناطق مختلفة من بلاد المغرب الكبير.

(73) ابن الحاج، المدخل، 1 ، 291.

(74) نفسه ، 1 ، 291.

(75) W.Lane, Modern egyptians,London.Khught.1836,2,170.

(76) نفسه ، 1 ، 297 - 298.

(77) نفسه ، 1 ، 286 .

(78) E.U, Sexualité, 20-948-957, H.Van Lier, J.Laroche, C.Conté, M.Safouan, R.Dadoun).

(79) نفسه ، 2 ، 51.

(80) نفسه ، 2 ، 51-52.

(81) نفسه ، 2 ، 52.

(82) عن هذا الحديث و كيفيّة توظيفه في كتب التّبديع انظر: الطّرطوشي، كتاب الحوادث و البدع، تح. عبد المجيد التّركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي،ط1، 1990، 93.

(83) ابن الحاج، المدخل،2 ، 57-58.

(84) نفسه ، 2 ، 60.

المكتبة الأندلسيّة

I- البرتغال : أصداء ماض عربيّ للدكتور أدلبرتو ألفش، تعريب الدكتور بدر يونس يوسف حسنين. طبعة لشبونة 1999 - معهد كامويش : النّصّ بالبرتغاليّة على اليسارمن ص ص 1 - 67 ، والنّصّ بالعربيّة على اليمين من ص ص 1- 83 .

يحتوي هذا الكتاب الصغير الحجم العظيم القيمة على خمس مقالات :

1- الإسلام والثّقافة البرتغاليّة ومفهوم الإخاء ص ص 1- 11 .

2- المعتمد والقدر ص ص 13- 21 .

3- قبر المعتمد ص ص 23 - 33

4- الجزيرة والمخيّلة العربيّة ص ص 35 - 47 .

5- ابن قسيّ وبدايات البرتغال ص ص 49 - 58 .

6- التّسامح في الإطار الإسلامي ص ص 59 - 74 .

7- الميراث الثّقافي العربي في البرتغال ص ص 75 - 82 .

لقد حاول المؤلّف أن يبرز أنّ للبرتغال اليوم لديها من الأسباب العديدة ما يجعلها تمنح العالم العربي اهتماما متميّزا. وهي إذا فعلت ذلك فإنّها تنظر إلى ما فيها أو بعبارة أخرى تنظر إلى ذاتها. إنّ الشّعب البرتغالي في أعمق أعماقه وأصدق مشاعره وأحاسيسه لا يستطيع نسيان الميراث العربي الذي مازال حاضرا في مخيّلته ووجدانه من خلال تراثه الغزيروالمتنوّع في مجال الهندسة والمعمار، اللّغة والتّقاليد، الموسيقى والرّقص، الأدب والقانون، الأغنية والأزياء.

إنّ دراسة الحاضر البرتغالي دون النّظر في هذا الميراث الإسلامي هو رغبة مريضة لتزيين الحاضر عن طريق نسيان الماضي. هذا فيما يتعلّق بالبرتغال، أمّا بالنّسبة إلى كامل أروبّا ما كان لعصر التنوير أن يتواجد أو لمغامرة الكشوفات البحريّة التي قام بها البرتغاليّون أن تتمّ لولا ذخيرة المعارف التي جلبها أبناء

الإسلام من كافّة أنحاء المعمورة بعد تطويرها وتنميتها منهجا ومادّة (مقدّمة الكتاب ص ص 10- 11)./.

II- بستان دار المعتمد للدكتور فرانثيسكو كاربيّو تعريب الأستاذ محمّد نجيب ابن جميع، وتقديم الأميرة ماريّيا تيريسيا دي بوربون بارما. طبعة تونس - دار تبر الزّمان، بثلاثة لغات : النّصّ العربي على اليمين ص ص 1 - 25 - النّصّ الإسباني على اليسار ص ص 3 - 32 ، والنّصّ الفرنسيّ ص ص 33 - 46.

وجد المؤلّف- بعد 17 سنة قضّاها بباريس- في أفق قرطاج الاتّساع الكافي لاستقطاب حقيقة الحلم والشّعر في بستان دار المعتمد. حصل المؤلّف على الجائزة الأولى للشّعر « اللّيتورال» سنة 1968، وجائزة الصّحافة « فرانثيسكو دي لاثورا أكوستا سنة 1976. وهو عضو بالمجمع الملكي للفنون الجميلة لسان تلمو (إسبانيا)، والمجمع الملكي للتّجمّع العالمي من أجل العلم (الولايات المتّحدة الأمريكيّة)، وبالمجمع الأروبي للعلوم والفنون والآداب ، كما هو عضو في الهيئة العليا لألفونسو العاشر (إسبانيا)؛ وفي الهيئة العليا للفنون والآداب (فرنسا).

أمّا الكتاب فيحتوي على عشر قصائد تعبق كلّها بنفحات العشق والغربة والجمال: قالت الأميرة ماريّيا تيريسا دي بوربون بارما مقدّمةً هذه القصائد :«هكذا تمكّن فرانثيسكو كاربيّو بفضل هذه القصائد التي كتبها بالبلاد المغاربيّة، من أن يسلك ثانية درب الخلق اللاّمتناهي والعطاء المعمّق. فأدخلنا، نحن عشّاق اللّيالي المغاربيّة الأندلسيّة المولعون بصدى الأمواج البعيدة وضياء القمر على كثبان الرّمال، عالم الذّكرى السّاحر لنمارس تجربة الأمل الضّعيف والمتجدّد إدراكا للحظة الانشراح في تأمّلنا وتفاعلنا مع قصائده» (ص 11 من الكتاب)./.

III- دراسات جديدة في التّاريخ الموريسكي للأستاذ الدكتور عبد الجليل التّميمي، السّلسلة الثّالثة : دراسات في التّاريخ الموريسكي الأندلسي رقم 15. منشورات مؤسّسة التّميميّ للبحث العلمي والمعلومات-زغوان:جويليا سنة 2000.

يحتوي هذا الكتاب على قسمين : 1- قسم للدّراسات بالعربيّة على اليمين ص ص 5 – 142 وبه نجد سبع دراسات، مع فهرسين للأعلام والأماكن والقائمة الكاملة لمنشورات مؤسّسة التّميميّ. 2- قسم للدّراسات بالفرنسيّةعلى اليسار ص ص5-88 . وبه خمس دراسات مع كشّاف أسماء الأعلام والأماكن وقائمة لمنشورات المؤسّسة.

يشترك القسم العربي مع القسم الفرنسي في التّقديم وخمس دراسات : بالنّسبة الى التقديم أثار الأستاذ التّميميّ فيه مسألة إمكانيّة تقديم إسبانيا اعتذارا عن مأساة الموريسكيّين المسلمين بالأندلس على غرار ما فعلته مع الموريسكيّين اليهود. أمّا الدّراسات المشتركة فهي : دراسة أولى تقييميّة للأعمال العربيّة المهتمّة بالتّاريخ الموريسكي الأندلسيّ، ودراسة ثانية حول السّياسة العثمانيّة تجاه طرد الموريسكيّين الأندلسيّين ومرورهم بفرنسا والبندقيّة سنة1609-1610، ودراسة ثالثة حول مناورات لخطّة عصيان بالأندلس سنة 1582 ودور الجالية الموريسكيّة باستامبول في سياسة هولندا حيال طرد الموريسكيّين الأندلسيّين سنة 1610، ودراسة رابعة تتعلّق بوثيقتين تهتمّان بفئة المهمّشين من النّساء والأطفال الفقراء والمصابين الموريسكيّين بزغوان في منتصف القرن 19، ودراسة خامسة تتعلّق بوثيقة نادرة عن توزيع الماء في المجال الحضاري لمدينة زغوان الموريسكيّة في منتصف القرن 19. وينفرد القسم العربي من هذه البحوث بدراستين : نجد في الأولى تأمّلات جديدة حول مصير الموريسكيّين الأندلسيّين بعد سقوط غرناطة وحتّى طردهم من الأندلس ، وفي الثّانية بقاء الإسلام في مدينة غرناطة في أوائل القرن 18./.

críptico, sus particulares *manifestaciones religiosas* en una situación de culto clandestino, los factores *políticos* del momento y su proceso, los aspectos estrictamente *militares*, sin olvidar los importantes apoyos *genealógicos y biográficos*, elementos básicos para toda investigación posterior.

Se trata, en suma, de un amplio panorama de selectas y recientes investigaciones que ofrecerán, sin lugar a dudas, sobrados motivos de reflexión y de estudios a los muchos interesados en el hecho morisco.

"La política y los moriscos en la época de los Austrias"

Actas del Encuentro realizado en Sevilla la Nueva (Madrid) diciembre de 1998

Edita: La Fundación del Sur.

PAR FRANCISCO CORRAL
Directeur de l'institut « Cervantes » à Tunis

****

Con la organización de la Fundación del Sur, y bajo la coordinación de Rodolfo Gil Grimau, se reunieron en Sevilla la Nueva (Madrid) un selecto grupo de especialistas de diversos países que presentaron sus investigaciones recientes sobre los moriscos.

El libro que recoge esas ponencias (y que ha sido presentado en el Instituto Cervantes de Túnez el día 3 de diciembre del presente año) ofrece un interesantísimo panorama de las más recientes aportaciones en la compleja e inagotable temática morisca.

Como señala en el prologo el coordinador del encuentro, Rodolfo Gil, *"a la largo del Encuentro quedo patente (...) que las últimas manifestaciones de la personalidad de Al Andalus no terminaron con la caída del Reino de Granada, sino que tuvieron continuación con la vida y actividad de los mudéjares y moriscos dentro y fuera de la Península; incluida su labor diplomática, política o militar en tierras de la diáspora; insuficientemente estudiada en su conjunto"*.

En esta perspectiva y bajo este criterio de considerar el hecho morisco como la prolongación natural de la cultura de Al Andalus, se inscribe, desde luego, el creciente interés por su estudio y los constantes avances en su conocimiento que las recientes investigaciones nos ofrecen.

El repertorio de los temas y problemas analizados en "*La política y los moriscos en la época de los Austrias*" es muy amplio, como lo fue el conjunto de las 19 ponencias presentadas en el Encuentro por especialistas de cinco países. No obstante, los principales núcleos temáticos tratados fueron: *los aspectos sociales y las expresiones culturales* de la comunidad morisca, su formulación por medio de la *literatura y el mito*, la literatura *aljamiada* como expresión de lenguaje

Nous ne reviendrions pas sur les critiques qu'Al Ghazali avait adressées aux Mutakllimun et au kalam, on pourrait s'y rapporter dans ce que nous en avions dit dans le premier chapitre. De notre « Essai sur la cadence dialectique négative dans la pensée islamique » (Archives de la Sorbonne).

Quant à la secte des Bâtinites, elle sera vivement attaquée par notre théologien, surtout que, pour complaire à son calife Al Mutazhir, il rédigea contre elle, entre autres, son fameux ouvrage <u>« Al Mustazhiri » ou les infamies des Bâtinites initiatiques</u> en 487/1095.

Les tenants de cette secte chiite professent que la vérité religieuse n'est perçue que par les prophètes et les Imams infallibles. Se distinguant du sens scripturaire obvie, cette vérité latente que les imams enseignent à leurs partisans relève d'une sorte « d'ésotérisme initiatique ». Et sous prétexte que l'on n'est jamais à l'abri de l'erreur, les bâtinites se font une obligation de s'en rapporter à un guide doublé d'un maître. Al Ghazali leur en veut sur 3 points : parce qu'ils prétendent que seul cet Imam est infaillible à connaître cette vérité, qu'ils ne savent rien sur cet Imam, ni sur son éventuelle existence, ni sur son lieu de résidence et qu'ils n'en tiennent enfin, aucun enseignement consistant. « Il est étrange, nous dit Al Ghazali, dans son Munquidh [15] de voir ces gens peiner toute leur vie en quête du savoir et se contenter de ces charlatanismes inconsistants et insipides, tout en croyant être parvenus au fin fond de la science. Ces gens là, nous les avons pratiqués, nous les avons connus de près et de loin. Ils ne visent par leur action qu'à faire sentir au vulgaire et aux idiots la nécessité de s'en rapporter à un maître. Mais lorsqu'ils les voient se refuser à pareille initiation, ils engageront avec eux une discussion austère pour les réduire au silence ».

(SUITE)

(15) Al Ghazali : Al Munquidh p. 33-34.

vint à douter de tout et par rejeter toutes les doctrines théologiques et philosophiques de son temps. Il douta des sens qui, la plupart du temps, nous font porter des jugements tout à fait contre- dits par la raison. Or, celle-ci n'en est pas pour autant irrécusable puisque on peut douter de la certitude de ses principes. Car, ce que, dans l'état de veille, nous pensons être vrai, soit par la perception sensible, soit par l'intellection, ne l'est peut- être que par rapport à l'état où nous nous trouvons. Mais sommes-nous bien certains qu'il n'y ait pas un autre état qui soit à notre état de veille ce que celui-ci est à notre état de sommeil. De la sorte avec cet éventuel état, tout ce que nous aurions cru rationnellement incontestable s'écroulerait et s'évanouirait comme dans un rêve (11).

En vérité, Al Ghazali revint ensuite de son scepticisme, mais ce ne fut point par le triomphe de la raison. Bien au contraire, c'est l'assujetissement de celle-ci à l'intuition mystique, seule voie infaillible « puisqu'elle tient de la lumière prophétique » au delà de laquelle il n'y a point d'autre lumière. (12) « Le vrai, dit-il, dans son « Alchimie du bonheur » (13) ne pénètre pas par la voie des sens, mais pénétre directement dans le cœur, sans que l'on sache d'où il vient. En effet, le cœur relève du royaume céleste alors que les sens sont crées pour ce monde- ci, le royaume terrestre ».

Recherchant la vérité et la certitude avec ferveur et enthousiasme, Al Ghazali approfondit de nouveau les doctrines des Mutakallimun, des bâtinites ésotériques initiatiques, des philosophes et des soufis.

Et ce n'est que dans la contemplation et l'extase mystique, que son esprit trouva la satisfaction et l'évidence qu'il avait recherchées. Il retrouva aussi l'équanimité et la sérénité qui l'avaient fuit. « Le cœur est comme un miroir, dit-il, et la Table gardée est pareille également à un miroir, car elle renferme la forme de chaque être. Lorsque l'un des miroirs rencontre l'autre, les formes se trouvant dans l'un, passent dans l'autre. C'est ainsi qu'apparaissent dans le cœur, quand il est exempt de toute concupiscences, les formes contenues dans la Table gardée. En eût-il été obsédé, et le royaume céleste lui serait complètement voilé » (14).

---

(11) Al Ghazali : op. cit. p. 12- 14
(12) Al Ghazali : op. cit. p. 39.
(13) Al Ghazali : Kimia as- Saᶜāda. p. 12
(14) Al Ghazali : op. cit. p. 12.

assassins bâtinites et leur Maître d'Alamut. Puis, en se rangeant du côté du prince Mahmoud, le fils cadet de Malikshah, il s'opposait franchement au fils aîné Barkiyaruk qui devint, quand même, souverain. Et c'est pourquoi, il ne restait désormais plus à Al Ghazali, que de déguerpir !

C'étaient bien cela « les attaches » dont il se plaignait et qui, comme des fatalités l'écrasaient et l'assaillaient de toutes parts.

Mais au niveau de la conscience thétique, rien ne se laissait transparaître, et lui, il n'en soufflait mot. D'ailleurs, ce même scénario, il l'avait répété en 499/1105, lorsqu'il réintégra la Nizamiya de Nishapur. Il ne nous dit pas que, parce que Barkiyaruk était mort, il rentra immédiatement à Bagdad pour se présenter à la cour du nouveau souverain et lui prodiguer ses sages et paternels conseils en l'apeurant des châtiments d'outre-tombe. Par ce geste à l'égard du nouveau souverain, il voulait passer l'éponge sur un passé entâché de compromissions. Aussi, se sentait-il davantage en sécurité surtout que le fils de son ami (le vizir Fakhr Al Mulk) l'invita à réintégrer la Nizamya de Nishapur. Mais Al Ghazali, occultant toutes ces manigances, se présentait comme le héros de Bergson, qui, appelé par la divine providence, devait, en ce début du VIème siècle redresser les torts des hommes et revivifier les sciences religieuses. [10]

Nous voudrions, à présent, après cet éclairage phénoménologique des raisons essentielles qui auraient éventuellement déterminé Al Ghazali à abandonner son enseignement en 488 pour le reprendre en 499, examiner brièvement l'évolution intellectuelle de notre théologien. Celle-ci sera marquée par deux tâches diamétralement antithétiques.

La première tâche sera essentiellement destructive et critique, puisque révoquant en doute les données des sens et les idées de la raison, elle s'acharnera sur toutes les méthodes cognitives pour en démontrer la déficience. L'autre tâche, celle qu'Al Ghazali tiendra pour la plus fondamontale sera caractérisée par l'intuition mystique.

Relevant de la « lumière prophétiques », cette intuition sera la clé de toutes les connaissances et la garante de leur certitude.

Après avoir vécu une crise névrotique, caractérisée par une phobie obsessionnelle et une anxiété à retentissement somatique, Al Ghazali en

(10) Al Ghazali : Al munqidh. Texte arabe, op. cit. p. 48-50

Ibn khallikan [8] nous présenta Al Ghazali à Bagdad, après son long voyage, en présence du nouveau souverain en train de lui prodiguer ses conseils : « Ô Sultan du Monde ; vous devriez bien savoir que les hommes sont de deux sortes : les uns sont insouciants et dupes qui, se limitant aux apparences et au mirage de ce bas-monde, vivront avec l'espoir d'une longue vie tout en se détournant de l'ultime évidence de la mort ; les autres, qui sont des gens raisonnables placent l'ultime évidence juste en face d'eux pour voir se dérouler ainsi leur destin et s'apprêter convenablement à quitter ce bas-monde, le moment venu, avec une saine croyance. Ces esprits avisés n'omettent pas de considérer ce qu'ils devront- de tout ce qu'ils se seront acquis ici- bas- emporter avec eux dans leurs tombes, ou laisser à cette hostile et implacable postérité ».

A l'issue de cette souveraine rencontre, le vizir Fakhr Al Mulk (le fils de Nizam Al Mulk) offrit à Ghazali, qui accepta, en 499/1105 de reprendre son enseignement, non pas à la Nizamiya de Bagdad, mais à celle de Nishapur [9]. Son séjour n'y fut que pour une année, car en 500/1106 Fakhr Al Mulk, comme son père Nizam, ayant été assassiné par un bâtinite, Al Ghazali renonça immédiatement à son poste d'enseignant et regagna sa ville natale Ṭus pour y mourir 5ans après i. e 505/1111.

Avant d'aller plus loin et montrer les étapes par lesquelles Al Ghazali, passant par l'épreuve du doute était parvenu à l'évidence, je voudrais que nous examinions une assertion dans le Munquidh par laquelle notre théologien, tout en s'évertuant à camoufler la situation socio- politique où il se trouvait, se laissa quand même trahir.

Car, comme nous l'avions bien vu, il expliquait l'abandon de son poste en 488/1095, non pas par cette crise névrotique qu'il vivait alors et dont nous venions de démêler les éléments constitutifs et déterminants, mais par de saines intentions d'ordre spirituel et cognitif à la fois. Or, lorsqu'il avait dit « qu'il était empêtré dans certaines attaches qui l'assaillaient de toutes parts », ces attaches (ᶜAlāʾiq) étaient pour Al Ghazali des sujétions, des engagements, des connexions, bref des liens qui limitaient sa liberté et réduisaient forcément sa disponibilité.

En effet, en s'engageant avec le Vizir Nizam Al Mulk et le calife Al Mustazhar dans leur lutte contre le terrorisme, il s'engageait contre les

(8) Ibn Khallikan : wafayat Al Ayan. T 4 p. 164
(9) Ibn Kallikan : op. cit. T 3 p.354-355

D'autant plus qu'un mois plus tard, en Novembre 485/1092, mourait le sultan seljoukide Malik Shah, empoisonné, dans des circonstances très louches (6), n'excluant pas l'intervention des assassins de Hassen Ibn Sabbah.

Par ailleurs, vers cette époque, Al Ghazali était au faîte de sa gloire, comblé, selon ses propres dires, « par les honneurs et la fortune » et il ne pouvait pas ne pas exaucer le vœu de son calife abbasside Al Mustazhir qui lui demanda d'écrire un livre par lequel il réfuterait la doctrine bâtinite initiatique de l'homme de la Montagne « Hassen Ibn Sabbah ». Cet ouvrage, Al Ghazali l'écrivit en 487/1095 et, l'intitula « Al Mustazhiri », ou les « infamies des bâtinites ». Il le dédia à son calife en l'ornant de son nom qui signifie transparence (Mustazhar) et qui s'oppose au Bâtin (occulte) !

Ce faisant, notre théologien, éxalté par ses succès, ne réalisait pas, en ce moment, qu'il dressait contre lui le Maître d'Alamut et sa clique d'assassins. Indubitablement ces 2 facteurs que nous venions de signaler y étaient pour beaucoup dans l'obsession grandissante et paralysante d'Al Ghazali.

Mais ce qui l'aurait amplifiée davantage et eût compromis notre théologien ambitieux, ce fut sa Fatwa (la décision juridique) illégale qui, sur l'instigation de la veuve de Malikshah Turkan khatun, désigna comme successeur le fils cadet Mahmoud (4ans) du Sultan défunt, à la place légitime de son frère aîné Barkiyaruk (12 ans). (7)

On comprendrait alors aisément pourquoi Al Ghazali dût abandonner et l'enseignement et Bagdad dès que le nouveau sultan Barkiyaruk entra à Bagdad pour y être intronisé en 488/1095. Aussi, notre théologien devait-il prendre illico son bâton et sa besace de pélerin et entamer, en Homo Viator sa grande odyssée mystique et mystifiante !

En tout cas, c'était nécessaire qu'il s'éclipsât le temps qu'il fallait, pour se faire oublier et faire oublier une situation qui, outre les compromissions dont elle était entachée, était un peu trop voyante ! Mais juste à la mort du sultan Barkiyurak et l'avènement de son frère et successeur Mohamed, fils de Malikshah (498/1104) la situation changea de fond en comble, du moins pour Al Ghazali.

---

(6) Ibn Kathir : Al Bidaya wan Nihaya. Tome 12 p. 137 et 139.
(7) Ibn al - Athir : Al Kamel. T I0 p. 79-80

« Je n'avait pas, dit-il cessé d'être tiraillé par les désirs terrestres de ce bas monde et par les sollicitations de l'au-delà durant presque 6 mois i.e à partir du mois de Rajeb 488/1095. C'est alors que mon libre vouloir et ma liberté furent outrepassés par des conduites compulsives. Dieu me noua la gorge et me lia la langue de sorte que j'étais incapale d'enseigner.

Je m'efforçais pourtant d'assurer au moins un cours pendant une seule journée pour faire plaisir à mes auditeurs assidus. Ma langue était incapable d'articuler un seul mot. Je n'en pouvais plus. Cette aphonie me causa du chagrin. Et comme je devenais sujet à des indigestions, je perdis tout appétit. Je ne pouvais ni boire du bouillon ni avaler une bouché : je m'effondrai dans une asthénie. Les médecins perdirent alors tout espoir de me voir rétabli. C'est quelque chose, dirent-ils, qui affecta le cœur puis altéra ses humeurs : on ne saurait le soulager par des soins ordinaires. On devrait pouvoir percer le secret de ses soucis et de ses obsessions.[5]

Par conséquent, le cas d'Al Ghazali ne saurait s'expliquer seulement (par l'effet !) par une crise spirituelle et intellectuelle, attenante au problème de la vérité religieuse et de la certitude rationnelle ! Ce n'était pas tout simplement une recherche inquiète de la vérité et de l'évidence. Mais c'était plutôt un cas qui devrait intégrer un autre élément d'explication à savoir un état pathologique à composante psycho-somatique, comme il l'avait lui-même décrit précédemment dans son « Munquidh ».

Reste à savoir, - et c'est la question légitime qui devrait se poser- : quel est ou quels sont les facteurs qui auraient déclenché cet état en 488/1095 et qui auraient déterminé Al Ghazali à abandonner son enseignement à la Nizamiya.

A bien examiner le contexte socio-politique de cette époque, l'on ne manquerait pas de remarquer qu'il y avait au moins 3 facteurs qui auraient été décisifs ou du moins qui y auraient contribué pour une large mesure. Tout d'abord, l'assassinat de son ami et protecteur Nizam Al Mulk en 485/1092 par un fidawi bâtinite, l'un des emissaires de la mort du Maître d'Alamut, le plongea dans la « crainte et le tremblement ».

---

(5) Al Ghazali : Al Munqidh. Texte arabe op. cit. p. 37.

pourquoi, le principal, c'était de rompre les liens que le cœur entretient avec ce bas monde, en prenant en aversion cette demeure de la vanité, en aspirant au séjour éternel et en désirant profondément Dieu de toute mon âme. Or, cela ne pourrait se faire qu'en me détournant des hommes et de la fortune et en fuyant toutes mes préoccupations et mes attaches. Ensuite, ayant pris conscience de ma situation, je m'étais rendu compte que j'étais empêtré dans certaines attaches qui m'assaillaient de toutes parts. Mais lorsque j'avais pris conscience de mes occupations dont les plus intéressantes étaient l'enseignement et l'éducation j'avais compris que je m'adonnais à des études qui n'étaient ni importantes ni utiles pour accéder à l'au-delà. » [(4)].

L'interruption de cet enseignement qui commença en 488/1095, alors qu'Al Ghazali n'avait que 38 ans, se prolongeait durant une dizaine d'années jusqu'à l'année 499/ 1106. Les deux dernières années de son enseignement, il les avait consacrées à la rédaction de ses ouvrages « Les intentions des falasifa » (487- 88/1094- 1095) c'est-à-dire à une exposition objective de la philosophie d'Al Farabi et d'Avicenne, suivie d'une violente critique, tendant à en montrer la fragilité « l'inconsistance des falasifa ». Puis abandonnant son enseignement, il s'adonna à une pérégrination qui l'avait amené de Bagdad à la Mecque, à Mèdine, à Damas, à Jérusalem, à Alexandrie puis de nouveau à Bagdad.

Tous les historiens de la philosophie et praticulièrement de la pensée islamique qui avaient parlé de cette phase de la vie d'Al Ghazali, à la suite de son livre autobiographique « Al Munquidh », la caractérisaient par une grande crise spirituelle marquée par des doutes intransigeants, touchant le problème de la vérité, de la certitude, de l'évidence.

A notre humble avis, et contrairement à la plupart des commentateurs d'Al Ghazali, le problème véritable ne se situerait pas tant au niveau de la sincérité de notre théologien qu'aux facteurs objectifs déterminants qui auraient déclenché cette crise psychique et par là cet état névrotique dont lui-même faisait un compte-rendu exhaustif –(et qui me rappelle ce que le très regretté le Pr Jean Delay et Mlle Lempérière nous disaient à Sainte Anne en 1961 à propos de l'auteur de « La crainte et le tremblement » et « Le concept d'angoisse », Soeren Kierkegard 1813-1855).

(4) Al Ghazali : AL MUNQIDH MIN ADDALAL. Col UNESCO : Beyrouth 1959, page 36. Texte Arabe : notre trad. Française.

POURQUOI AVERROES S'ETAIT-IL INSURGE CONTRE LA MAUVAISE FOI DE GHAZALI ?

LA CRISE POLITICO-INTELLECTUELLE DE GHAZALI

PAR LE PROFESSEUR ABDELMAJID EL GHANNOUCHI
UNIVERSITE DE TUNIS 1 (Première Partie)

Tout d'abord, il est indéniable que le califat abbasside n'était à cette époque dont nous parlerions, que nominal et formel, que le pouvoir réel était effectivement entre les mains des persans et des turcs. Au début de ce siècle (11ème S), il y avait, comme l'avait montré, M. Henri Laoust, [(1)] une prépondérance chiite que la restauration sunnite avait fini par supplanter. Mais n'empêche qu'entre temps, les Fatimides ne cessaient d'attiser en Irak les luttes intestines entre les Sunnites et les chiites. Néanmoins, la dynastie sunnite des Seljoukides commençait d'apparaître au premier plan de la scène politique (429/1037) [(2)]. Mais c'est vers 455/1063, avec la mort de Tughrilbeg, et l'avènement du Sultan Seljoukide Alp Arslan, qu'une nouvelle période allait s'ouvrir dans l'histoire musulmane avec la restauration sunnite. Et c'est précisément à partir de cette époque que se préparait le destin d'Al Ghazali ainsi que sa grande aventure spirituelle.

Né en Iran, à Ṭus (450/1058) initié de très bonne heure au soufisme par son tuteur [(3)], puis formé à Nishapur sous la direction d'Abu Maâli juwayni, Al Ghazali fut nommé à l'âge de 34 ans par Nizam Al Mulk comme professeur à la Nizamiyya de Bagdad (484/1091). Les Nizammiyyas (celle de BAGDAD et de NISHAPUR) étaient des universités édifiées par Nizam Al Mulk ; elles avaient pour mission, non seulement de propager l'enseignement sunnite mais aussi de soutenir le pouvoir seljoukide en neutralisant la propagande chiite qu'entretenait l'université d'Al Azhar pour le compte des Fatimides. Cet enseignement à la Nizamyya de Bagdad au cours duquel, Al Ghazali avait eu un succés retentissant, s'interromput brusquement.

Voici comment notre jeune théologien s'expliquait à ce propos :
« Il m'avait semblé que je ne pourrais aspirer à la béatitude éternelle qu'en pratiquant la piété, et en m'abstenant de toute concupiscence. C'est

(1) H. Laoust : Les Schismes dans l'Islam p. 163 et sq.
(2) Ibn kathir : Al Bidaya wan Nihaya T 12 P. 43- 45.
(3) Ibn Subqy : Tabaqat T4 p. 102.

contrairement à ce que l'on pourrait penser, ne sont pas un aléa fortuit du hasard, ou une maladresse politique. Volontairement absurdes et d'un ridicule intentionnellement irrationnel, ils ont, comme dans tous les régimes fascistes basés sur des simulacres d'élections, une fonction bien précise. En les faisant avaler à l'intelligentsia, contrainte de confesser publiquement la foi qu'elle leur accorde, on la discrédite, on la déshonore à dessein, et ainsi on lui assouplit l'échine au–delà de toute limite. Les cerveaux sont ainsi amollis, vidés de toute pensée et de toute velléité de penser, et les corps sont désossés au point ou l'être humain est réduit à un invertébré rampant devant le chef. Quand aux intellectuels qui restent quand même rétifs, ils sont pris en charge, surtout lorsqu'ils sont musulmans ou écrivent sur l'Islam, par les services qui contrôlent, sous diverses nominations, la pensée : contrôle minutieux, de tout ce qui se lit, tout ce qui s'écrit ou se publie, à la production, à la publication, à la sortie et à l'entrée, au point que l'Alecso (Arab league Educational Cultural and scientific organization) offre, à l'écrivain arabe sollicité pour écrire une notice biographique dans l'Encyclopédie qu'elle prépare, son aide pour lui obtenir, si nécessaire, l'autorisation préable et indispensable de son gouvernement ! Qui dit mieux.

Dans ces conditions, la responsabilité des Grands Médias, qui ont le privilège de jouir de la liberté d'expression, n'est elle pas d'autant plus écrasante ? Comment qualifier dès lors le mauvais usage de la liberté – dont les conséquences ne peuvent être que catastrophiques—surtout lorsque ce mauvais usage est intentionnel, comme nous avons essayé de le prouver. La liberté n'impose- t- elle pas le devoir d'honnêteté, sans lequel elle devient manipulation ? On peut, on doit dénoncer le dénonçable, mais sans en faire faussement et insidieusement l'emblème exclusif de l'Islam, épinglé, parmi toutes les religions de la Terre, comme par nature se prêtant seul, à l'exclusion de toutes les autres, à une interprétation inhumaine, susceptible par surcroît de dominer. Ne peut–on pas espérer, sinon exiger des Grands Médias, le respect de la déontologie de la profession ? A travers l'analyse d'un cas, nous avons cru utile de poser la question, à un moment ou l'Actualité la pose dramatiquement sous nos yeux.

responsables de la désinformation à rétablir la vérité, et les dissuader ainsi de persévérer dans une démarche dommageable, non seulement à l'Islam, mais aussi à l'Occident. Avant de diffuser, il faut vérifier. C'est simple.

Car au fond, que veulent les reporters qui falsifient la vérité, et les chaînes de télévision qui leur prêtent leurs antennes ? En encourageant l'islamophobie, on encourage aussi l'occidentophobie. Est –ce cela le but ? Le but est –il de créer les conditions favorables au monde prédit par Samuel Huntington ? Nous pensons qu'il y a mieux à faire. En fait, des saletés dont on fait une interprétation de l'Islam, j'en ris personnellement. Cela ne m'offusque pas, et la peau de l'historien islamologue est de toute façon tannée. Et puis, je connais ma religion. Ce qui m'épouvante, c'est le résultat.

Dans quelques mois nous allons entrer dans un nouveau millénaire, celui de nos enfants. Au moment où je corrige les épreuves de ce texte, nous y sommes déjà .Qu'allons nous leur laisser en héritage ? La haine ! Des raisons de se mépriser et de se détester mutuellement ! Car, ne nous méprenons pas, l'islamophobie et l'occidentophobie s'épaulent mutuellement, et les aversions identitaires et confessionnelles se nourrissent les unes des autres. N'y a- t - il vraiment pas d'autre choix ? les grands médias audio- visuels d'Occident, en raison de leur immense audience , et de leur responsabilité, ne devraient- ils pas plutôt prêter leurs antennes à ceux qui oeuvrent, dans la vérité , et la sérénité, pour le dialogue des cultures, des civilisations et des religions, en un mot, pour un monde meilleur. Ils existent partout, il n'y en a pas des masses, sûr, mais ils existent et on ne s'explique pas alors leur absence pratiquement totale des antennes. Car, s'il y a un pari à faire, c'est sur le dialogue. Il est l'espoir. Les grands médias, en principe de tous les pays, mais pratiquement des pays démocratiques surtout et avant tout, doivent choisir leur camp, et leur voie.

En effet , pour le présent, hélas !, on ne peut attendre, dans les pays musulmans, grand- chose des médias des régimes despotiques d'un autre âge, ou ceux des pays dits modernes, médias toujours entièrement réquisitionnés pour l'adulation quasi- divine – avec une ferveur qui ne craint pas le ridicule du pastiche théologique du chef qui tient son autorité de Dieu, ou de celui censé être très honnêtement élu, avec des pourcentages qui dépassent toujours les 99%. Ces pourcentages,

Reste à envisager le deuxième cas : elle ne sait pas. Si elle ne sait pas, tout en négligeant de s'informer, mieux en laissant entendre qu'elle sait, pour mieux duper son auditoire, il y a faux et usage de faux, à des fins d'escroquerie morale et intellectuelle de nature à porter préjudice intentionnellement à l'Islam et aux musulmans. Ainsi, dans un cas comme dans l'autre –elle sait , ou elle ne sait pas en laissant entendre faussement qu'elle sait – il y a un délit grave qui relève de la justice. On ne peut permettre à un rebouteux de se faire passer pour médecin aux dépens de ses victimes. Il est inadmissible que l'on fasse croire à des millions d'audio spectateurs non avertis, que les actes si manifestement et criardement criminels, ou les moeurs frustes et barbares de certains groupes sociaux marginaux et ignorants tout de leur religion, correspondent à une authentique interprétation de l'Islam. Si les faits avaient été présentés pour ce qu'ils sont en réalité, des actes de pure barbarie que rien ne justifie, surtout pas l'Islam, et qui ne sont pas du reste l'exclusivité des seuls pays musulmans, l'émission aurait fait œuvre utile, et aurait gagné la sympathie et le soutien de tous les musulmans, qui ne sont quand même ni des brutes ni des criminels nés, et qui, comme les fidèles de toutes les confessions, et plus simplement comme tous les hommes sainement constitués et sains d'esprit, sont soucieux de protéger la dignité humaine et de défendre les droits de l'homme, qui sont aussi les droits de la femme. On a préféré le travestissement des faits, pour en faire intentionnellement un instrument de guerre contre l'Islam, à un moment jugé opprtun. Cela relève de la justice.

Mais je dois préciser, et cela doit être fortement souligné, que dans mon optique ,le but n'est pas tellement de faire condamner. Il s'agit plutôt, par un procès fortement médiatisé, d'informer, pour réparer, autant que cela se peut, le mal causé par la BBC et Antenne 2, et de dissuader. Si cela peut s'obtenir d'ailleurs autrement, c'est tant mieux. En effet, les islamophobes ne sont pas par nature de méchantes gens. Ils sont tout simplement mal informés, désinformés, et ainsi déformés. Ils sont effrayés, et moralement scandalisés, par l'image qu'ils se font de l'Islam, image que perpétuent et renforcent sans cesse, dans une sorte de cercle vicieux, des médias irresponsables et dépendants de l'opinion dominante, et ainsi plus soucieux de complaisance que de vérité. Pour casser le cercle vicieux dans lequel est enfermé l'Islam en Occident, il faut chaque fois, par recours à la justice, contraindre les partis

interprétation, qui n'est même pas donnée à la rigueur comme une anomalie. Non ! C'est l'Islam en marche, qui peut même prévaloir dans les prochaines années. La diffamation s'étend ainsi à tout l'Islam, jusque dans son avenir. Comment alors ne pas le haïr ? objectif atteint ? Nous ne voulons pas le croire. C'est trop bête. Mais le résultat est quand même là ! Un clin d'œil côté Kosovo suffit, et les candidats potentiels aux mêmes nettoyages de la barbarie que représente l'Islam ne manquent pas un peu partout .

On conviendrait aisément que nous ne pouvons ici faire un exposé détaillé de droit musulman sur toutes les questions soulevées par l'émission d'Envoyé Spécial. Passons sur la vente des femmes musulmanes comme des bêtes de somme, thème traditionnel du folklore polémique contre l'Islam ?. Nous nous limiterons à la question du Zinâ. Le droit Musulman, d'une façon générale et dans toutes ses interprétations sans exception aucune, est très rigoureux en ce qui concerne l'établissement de la preuve. Par souci de limiter au maximum les châtiment prévus par la loi pour Zinâ – lapidation en cas d'adultère, des deux partenaires, et non de la femme seulement, châtiment emprunté à la loi mosaïque et inexistant dans le Coran – le Droit Musulman rend pratiquement impossible l'établissement de la preuve. Partout il suffit, pour établir la preuve, de deux témoignages concordants de deux témoins reconnus intègres (udûl) après enquête (tazkiya), et par conséquent irrécusables par la défense, à laquelle la loi reconnaît le droit de récusation. Lorsqu'il s'agit de Zinâ, le nombre requis des témoins est porté à quatre, toujours avec les mêmes conditions d'intégrité qui confère à leur témoignage un caractère irrécusable. Et cela ne suffit pas.Il faut que leur témoignage concordant ait un caractère très très précis. La loi, pour ne laisser aucune doute possible, exige que les témoins déclarent ovoir vu l'acte de visu, comme « le bâtonnet dans le tube de Kohol « (ka -l – mirwadi fi al – mukhila), allusion au fard utilisé pour maquiller les yeux . Elle renchérit encore : de telle sorte qu'on ne puisse pas faire passer un fil entre les deux organes. On est bien loin du simple soupçon ! Madame la reporter, qui nous parle fièrement Zinâ, pour étaler son savoir et se faire, érudition à l'appui, crédible et convaincante, doit savoir tout cela. Alors ! ?… Une question de déontologie, ou tout simplement de probité, se pose.

Si elle sait : Il y a diffamation volontaire et en parfaite connaissance de cause. Car la présentation qu'elle fait, de ce qu'elle appelle avec insistance (elle persiste et signe lorsque l'interviewer, apparemment ahuri, suggère qu'il pourrait s'agir de « déviation »)une interprétation de l'Islam, est totalement fausse, inexistante nulle part, pure invention grossière et erronée. Si elle connaît le Droit Musulman , comme elle le laisse entendre, il ne peut donc s'agir de sa part que d'une mauvaise foi évidente, préméditée et délibérée, avec intention de nuire, ce qui est très grave, non seulement sur le plan de la déontologie professionnelle, mais comme délit aussi sur le plan pénal. Dans ce cas, il y a en effet incontestablement flagrant délit de diffamation d'une religion, diffamation « qui porte atteinte à l'honneur et à la considération » (loi française du 29 Juillet 1881) de cette religion et de tous ses fidèles, pas moins d'un milliard d'hommes.

En effet, il y a aucune interprétation de l'Islam, ancienne ou nouvelle, dûment formulée par aucun faqîh (juriste) ou théologien, si intégriste ou scandaleusement abruti soit- il, qui autorise de tuer, sans jugement et sur simple soupçon, comme le soutient la reporter qui ne fait vraiment pas honneur au journalisme. Cela n'est consigné dans aucune somme de droit musulman, et c'est une simple question de bon sens. Peut on imaginer qu'une telle religion puisse exister ? A force d'islamophobie on devient totalement aveugle, et à force de vouloir discréditer à tout prix — y compris par la grossière diffamation – on se discrédite soi même. Les grands médias audio- visuels d'Occident doivent réviser leurs méthodes, et leurs objectifs. On n'est plus au temps de Muir. Faut- il qu'ils se trompent si lourdement de siècle à l'aube de l'an 2000 ?

Il est scandaleux en effet de laisser penser qu'en droit musulman, le père — comme le pater familias du vieux Droit Romain dit- on ? –jouit du droit de mort et de vie sur sa progéniture. On ne peut ne pas éprouver un certain dégoût lorsqu'on voit certains médias réputés honnêtes, accréditer l'idée qu'un père qui tue sa fille, à peine adolescente, pour un simple flirt, sans preuve et malgré ses protestations d'innocence ; qu'un mari qui brûle sa femme ou la défigure à l'acide par pure jalousie que rien ne justifie ; tout cela et tant d'autres horreurs illustrées d'images plus répugnantes les unes que les autres, répond à une authentique interprétation de l'Islam, au code d'honneur que cette interprétation sous-tend et légitime, et à la représentation de l'éthique qu'elle véhicule,

prévaloir de l'Evangile, un musulman qui agit de même trouvera toujours, hélas ! un fondement coranique à son action ». Ce langage, heureusement, n'est pas le seul en Occident sur l'Islam. Mais le musulman ne doit pas se leurrer, sous peine de fâcheuse naïveté :ce langage est bien celui de l'islamophobie dominante en Occident , il est celui de l'érudition orthodoxe de l'édition et de la vulgarisation à grande échelle des médias. Il faut en comprendre le mécanisme, l'analyser, et en tenir compte.

L'Occident a ses orientalistes. L'Islam n'a pas ses occidentalistes. Il doit en former pour comprendre l'Occident. Les musulmans croient connaître l'Occident parce qu'ils en parlent les langues. En fait ils sont d'une grande ignorance, une ignorance incalculablement préjudiciable. Crier puérilement à l'Anti-Islam, sans analyse profonde des sous-jacements de la pensée occidentale, des sédimentations successives qui l'ont faite, et des forces qui l 'orientent ou la manipulent, c'est donner l'occasion au manipulateur d'opinion de rejeter d'un revers de main méprisant l'accusation, de la mettre au compte d'un Islam congénitalement obtus, obscurantiste, fermé à tout esprit critique. C'est provoquer l'effet contraire, et c'est d'ailleurs ce que fit la reporter. En y mettant le ton, et avec le geste qui convient : « reportage bien accueilli », affirme- t- elle, « sauf par quelques esprits qui y ont vu de l'anti-islam ».

A notre avis, et en tout état de cause , elle n'est sûrement pas une islamologue surdouée. Mais il se peut qu'elle ait une certaine connaissance du droit musulman. C'est du moins ce qu'elle laisse entendre, par allusion, mais sciemment, par son assurance, son langage sans la moindre hésitation dubitative dans ses affirmations, et son vocabulaire . A dessein, avec un à— propos calculé et avec le ton qui convient, elle lâche , preuve d'érudition pour l'audio- spectateur, le mot Zinâ , qui appartient au vocabulaire juridique du fiqh, et qui désigne génériquement toutes les relations sexuelles hors du mariage, ce qu'elle expliqua d'ailleurs. Une façon d'impressionner, pour mieux convaincre, et nous sommes sûrs que l'effet recherché fut atteint. L'audio – spectateur gardera sans nul doute l'impression qu'il avait affaire à une spécialiste érudite et compétente, parlant avec autorité de ce qu'elle sait de science sûre ; alors ; de deux choses l'une : ou elle sait ou elle ne sait pas.

la vigilance et de l'esprit critique. Le spectacle ainsi monté, avec de gros moyens financiers et techniques, à l'heure qui précède le sommeil, devient une véritable escroquerie intellectuelle, qui poursuit ses effets dans le lit et le rêve , le rêve qui enfouira le message dans le subconscient, et en fera chez beaucoup un acquis définitif de la personnalité et de l'identité, une instinctive phobie, à la limite une peur, une psychose qui relève de la psychiatrie, et dont la victime ne s'explique plus les raisons et les origines. L'islamophobie est comme l'antisémitisme, une sorte de racisme religieux, une réaction allergique au musulman, dont le mécanisme et son déclenchement peuvent échapper totalement à l'univers conscient. Moi je ne supporte pas ... ! c'est tout.

L'islamophobe occidental type, tel qu'il est encore peint tout récemment par le célèbre politologue et anthropologue américain Samuel Huntington [(5)] (5), se définit par un imaginaire construit qui, sur arrière-fond de sarrasin, lui permet de s'identifier à la civilisation occidentale, unique et irréductible à toute autre, avec ses grandes valeurs judéo-chrétiennes, dont le symbole est et demeure, même pour ceux qui n'y croient plus, Jésus, le Visage Souffrant de l'Amour ;en opposition au musulman, identifié aux monstruosités de la barbarie, ennemi de la civilisation et dépourvu des grandes valeurs qui sont la fierté de l'Occident, dont le prototype fut, est, et demeure Mahomet – dont on conserve volontairement l'ortographe médiévale du nom comme symbole de continuité de la permanence de la mentalité inspiratrice Mohamet l'assassin et le brigand, sexuellement perverti. Deux figures s'opposent ainsi, depuis toujours, dans l'imaginaire de l'islamophobe : d'un côté Jésus Civilisation et Amour, de l'autre Mahomet Barbarie et Perversion. Pour s'en convaincre il faut lire et relire un ouvrage qu'on ne cesse d'imprimer et de réimprimer, Mahomet de Maxime Rodinson - son, ouvrage qui inspire Annie Laurent qui écrit [(6)] (6) : « Le Prophéte de l'Islam a donc tué, pillé, obligé des vaincus à embrasser la foi musulmane, réduit des captifs en esclaves ». « Dès lors, la violence était légitimée et sacralisée ». « Les musulmans n'ont jamais rougi du comportement guerrier de Mahomet, leur « Beau Modèle ». «Il faut le souligner : tandis qu'un chéritien qui recourt à la violence ne peut se

(5) The Clash of Civilizations, and the Remaking of World Order, éd. Touchstone Book, New York, 1997
(6) L'islamisme dans l'histoire, dans La Nef, n°92 (Mars 1999), p. 19 et20

consolider ces préjugés, et à les faire passer pour des vérités dûment établies, scientifiquement fondées, vérifiables et constatables. Et c'est là que gît justement la supercherie, et la malhonnêteté impardonnable, malhonnêteté non seulement contre les victimes de la supercherie mais aussi contre l'opinion qui a droit à une information juste et honnête, même si a priori cette information ne suit pas la pente facile de la flatterie des instincts naturels, particulièrement ceux liés aux peurs et aux frayeurs héréditaires, hélas ! souvent entretenues par des « personnalités dont la conviction et la compétence sont incontestables ». Il y a des complicités qu'il faut dénoncer.

Les islamistes crient au « complot contre l'Islam ». Nous ne croyons pas au « complot ».Il n'y a pas un complot proprement planifié. Il y a une opinion mal formée, parce que mal informée. A cette opinion— il n'y a aucune raison a priori de douter de sa bonne foi— il faut prouver qu'elle est dupée par ses grands médias audiovisuels qui, au lieu de l'informer honnêtemen, font souvent tout, en particulier en ce qui concerne l'Islam, pour la desinformer, et ne cessent ainsi, par une complaissance et une complicité malhonnêtes, de la faire et de la refaire dans le moule de ses préjugés, avec les ingrédients de ces préjugés mêmes, mettant entre elle et la réalité un écran déformant, combien subversif, celui de la télévision, qui devient alors d'autant plus nocive qu'elle est réputée objective et honnête.

C'est ce que nous tentons de faire ici.

Les efforts, pour opposer à la phobie aveugle une information juste, que font la presse et les éditions sérieuses— en France un quotidien— comme Le Monde, une revue mensuelle comme Actualité des Religion, et de multiples ouvrages comme Nous avons tant de choses à nous dire… de Rachid Benzine et Christian Delorme (éd. Albin Michel, Paris 1997) ; aux 4 Etats Unis, Liberal Islam,édité par Charles Kurzman (New York, Oxford Univesity Press,1998)— ne comptent pas devant la force de l'image préalablement ciblée, et le commentaire d'accompagnement frauduleusement gauchis, qui piègent l'audio-spectateur, et instillent subtilement dans les esprits naïfs, ou déjà prédisposés, le message qui génère, ou conforte, les phobies. L'audio-spectateur est piégé au moment le plus propice à la réceptivité passive, au moment ou il cherche, dans un spectacle réputé objectif, intelligent et instructif, la relaxation qui ne peut pas s'accompagner du relâchement de

obstinés de la civilisation, de la liberté et de la vérité que le monde ait jamais connus » [3]. (3) Pour le célèbre philosophe français, qui a tant influencé le siècle dernier, Ernest Renan (1823-1892), le mal est encore plus profond et incurable parce qu'il est congénital d'une façon générale à l'esprit sémitique qui, par nature, rétrécit « le cerveau humain, le fermant à toute idée délicate, à tout sentiment fin, à toute recherche rationnelle », d'où la conclusion : « l'avenir est donc à l'Europe et à l'Europe seule » [4] . (4)

L'émission d'Envoyé Spécial s'inscrit donc dans la continuité historique d'une tradition permanente et ininterrompue. Elle coule de source, peu importe si elle n'est pas la bonne. Elle exprime la tendance qui a été toujours dominante, et qui est confirmée par toutes les statistiques à l'échelle de tout l'Occident, particulièrement aux USA, qui toutes situent l'islamophobie et la peur consécutive de l'Islam au-dessus de la barre de 60%. C'est ce qui est confirmé d'ailleurs, en fin de semaine de l'émission en question, par l'abondant courrier reçu par le Médiateur d'Antenne 2 (Journal de 13h. du samedi 8.5.1999). Majoritairement l'opinion désapprouvait les frappes de l'OTAN (elle avait évolué depuis) et se sentait solidaire des Serbes. Elle était beaucoup plus émue par les pertes dans les rangs des civils serbes, victimes des erreurs des frappes de l'OTAN, que par les massacres en série des Kosovars, et le sort des réfugiés qui dépassent déjà le million. L'un des correspondants n'a pas manqué de rappeler au médiateur que le Kosovo, berceau des Serbes , avait été envahi « par les enfants d'Allah » ! En sous –entendu : pourquoi serait –t- il illégitime de le nettoyer ? !

Dans un système démocratique il y a fatalement complicité entre les médias et l'opinion majoritaire. Il y a un dosage subtil entre les médias et cette opinion qui organise leurs relations mutuelles et les influences réciproques. Les médias ne peuvent pas aller de front à contre- courant de l'opinion générale. Ils sont contraints d'en être le reflet, de la suivre et de la conforter. Ce faisant, ils contribuent ainsi à la faire, en la renforçant de jour en jour, et chaque jour davantage, dans ses préjugés, en la pourvoyant abondamment en images et en commentaires de nature à

(3) Cité par Edouard Saïd, L'Orientalisme, éd. du Seuil, Paris 1981, p.176
(4) Cité d'après Mohamed Aziz Lahbabi, Du clos à l'ouvert, éd. Dar El- Kitab, Casablanca (Maroc), 1961, p. 155. Voir aussi jocelyne Cesari, Faut- il avoir peur de l'Islam ?, éd. Presse de Sciences Po, Paris 1997, p. 21-22

ne voir dans l'Islam qu'une « religiosité », digne de respect. Tant qu'il y a « respect » , même distant et condescendant, à la rigueur, on s'en accommode.

Ce qu'il y a d'instructif pour un musulman, dans l'ouvrage dirigé par Annie Laurent, c'est qu'il est révélateur d'une mentalité dominante et permanente, celle justement qui avait inspiré les séquences en question d'Envoyé Spécial. Il conforte et dévoile la permanence d'une pensée majoritaire, cautionnée, comme on l'a noté, par des «personnalités dont la conviction et la compétence sont incontestables », pensée pour laquelle l'Islam continue à être, exactement comme au Moyen Age, la religion effrayante et invivable, parce que dépourvue des valeurs chrétiennes qui sont à la base de la civilisation Occidentale. On y découvre que l'Islam est la religion de la violence inscrite dans le Coran, non seulement légitime, mais sacrée et encouragée : de la légitimation du jihad[1]; de la ségrégation confessionnelle et de l'humiliation de l'homme non-musulman soumis au statut oppressif de la dhimma ; de l'oppression et du mépris de la femme, ect... Bref !En Occident et en Islam, on n'a ni les mêmes valeurs, ni même le même Dieu. R Arnaldez est un philosophe de conviction, et un homme courageux . Il écrit : « C'est ainsi qu'aujourd'hui personne n'oserait – mais j'en prends le risque – affirmer que le Dieu du Coran n'est absolument pas le même que le Dieu du christianisme. Sous le nom de monothéisme, on mélange tout » (2). Voilà ! C'est dit, il a osé ce que « personne n'oserait ». Il n'existe plus aucun pont entre l'Islam et le christianisme, ou l'Occident d'une façon générale. Affaire réglée une fois pour toutes et pour toujours ! Cela déçoit de la part d'un savant respectable— et repenti !— qui avait jadis souligné, et exalté, l'humanisme des trois tradition monothéistes, juive, chrétienne, et musulmane. Pour le spécialiste, ce discours n'est pas nouveau. Il vient de loin, de très loin, des premières heures de l'Islam. Mais s'il était, somme toute, naturel de la part du christianisme scandalisé par le surgissement brusque de l'Islam – le Coran recommandait alors la plus grande courtoisie (Coran, 29 :46) – sa permanence, voire sa virulence, étonne aujourd'hui. William Muir, le fameux orientaliste anglais du siècle dernier, était encore plus courageux. Ecoutons : « L'épée de Mahomet et le Coran sont les ennemis les plus

(2) Vivre avec l'Islam, dirigé par Annie Laurent, éd. St-Paul paris 1996, p. 130

D'autres, plus inquiets, feront un pas de plus, et ne pourront pas éviter cette question : qui dit que cet Islam, en expansion leur a-t-on dit, épargnerait l'Europe, ou les communautés déjà installées pourraient bien lui servir comme solides têtes de pont ? Ne vaut–il pas mieux après tout, prévenir que guérir ? Cette question, que les images suggèrent irrésistiblement, ne peut pas ne pas surgir dans les têtes des audio-spectateurs, d'autant plus qu'ils sont déjà, pour la plupart, naturellement prédisposés, par leur culture et leurs lectures, à se la poser.

Cette question correspond en effet à des interrogations et à des inquiétudes courantes, qui s'expriment d'une manière particulièrement signifiante, vu la qualité et la variété des contributeurs, dans un ouvrage collectif paru (éd. St-Paul, Paris, 1996) sous la direction de Annie Laurent –islamisante, chercheur au CNRS- sous le titre Vivre avec l'Islam ?, dont le point d'interrogation dit les craintes, et suggère la réponse . Parmi les contributeurs on compte : un philosophe, arabisant fameux et membre de l'institut, Roger Arnaldez ; plusieurs pères d'église ; un général, Maurice Faivre ; des universitaires spécialistes de l'Islam ; un journaliste connu spécialisé dans les questions musulmanes, Jean-Pierre Péroncel Hugoz, auteur d'un ouvrage au titre éloquent, Le radeau de Mahomet, tous, souligne l'édition, des « personnalités dont la conviction et la compétence sont incontestables ». Le sous— titre nous dit la nature de l'ouvrage : Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet. la page de garde nous en indique l'esprit : on ne peut « aimer l'erreur qu'est l'Islam». «Cependant, la religiosité des musulmans est digne de respect» nous dit Jean- Paul II, cité d'après son ouvrage «Entrez dans l'espérance» (Plon-Mame 1994). La présentation qu'on y trouve de l'Islam, on s'en doute est, de bout en bout, négative. Nous en avons fait le compte – rendu ailleurs [1]

L'ouvrage, et c'est ce qui nous intéresse ici, s'inscrit dans une tradition ininterrompue que l'on peut faire remonter jusqu'à St. Jean Damascène (v.650-v.749), tradition sans laquelle l'émission d'Envoyé Spécial serait totalement incompréhensible. On ne peut contester à personne son droit d'aimer ou de ne pas aimer une religion, d'y voir éventuellement une erreur et de le dire. La liberté d'expression est sacrée. Le pape peut très bien— passons sur la condescendance de l'expression !—

(1) Dans prologues n°10 (été 1997) , p. 63-65.

Évidemment, nul doute, on s'apitoie sur le sort et les souffrances des réfugiés. C'est l'objet de la séquence suivante, qui complète la précédente, laquelle à son tour lui sert de repoussoir. Rien n'est laissé au hasard. On voit un Albanais installé en France partir à la recherche de sa mère dans un camp de réfugiés Kosovars. C'est l'occasion de montrer la sollicitude avec laquelle sont entourés les réfugiés. Ainsi sont juxtapposées, dans deux séquences parallèles et saisissantes, la barbarie d'un côté (images précédentes), la charité de l'autre (images subséquentes). La désinformation est tout un art où l'information est à la fois vraie –ou au moins pouvant être vraie – et fausse à la fois. Les images, sauf malhonnêteté grossière d'un novice éventuellement pénalisable, doivent être vraies. C'est le traitement des images, et leur montage en fonction du message préconçu que l'on désire véhiculer d'avance, par un truquage-manipulation qui doit demeurer insoupçonné et inaperçu, qui assure la désinformation. Les deux séquences, au moins au niveau des images, sont séparément vraies. C'est le montage qui leur assure le pouvoir déformant recherché. En toute honnêteté apparente. Pour le spectateur- auditeur, l'Islam prend ainsi presque, inconsciemment le visage de la femme défiguré à l'acide, et l'Occident chrétien celui de la charité agissante. Tout le reste passe au second plan. Message préconçu, transmis et reçu cinq sur cinq. Mission accompli. Les élans humanitaires, dont la sincérité ne fait aucun doute, sont ainsi récupérés pour apaiser les consciences, toutes les consciences, et les réorienter. Bénéfices sur tous les plans. Faire l'opinion, la conforter, et la réconforter est tout un art dont les Grands Médias d'Occident ont une maîtrise parfaite, un art qui n'est pas donné à tout le monde, surtout pas aux musulmans qui, de leur côté, accumulent gaffe sur gaffe.

Certains spectateurs, même de très bonne foi, soumis à ce traitement, ne manqueront pas de la sorte de se poser mentalement la question : le sort d'une Kosovare musulmane, réfugiée dans un camp en Occident, n'est – il pas, en fin de compte et en tout état de cause, meilleur que celui d'une Pakistanaise en butte, dans son pays, aux sévices horribles et atroces, qu'une interprétation parfaitement conforme aux principes mêmes de l'Islam autorise et pérennise ? ! Les hurlements des suppliciées tintent encore aux oreilles, et les images des femmes défigurées au feu et à l'acide saignent devant les yeux. Ne l'oublions pas !

convaincu d'avance, est ressassée et remâchée, par images sélectives et commentaires bien ciblés, la prétendue opposition fondamentale, gravée dès le berceau dans tout esprit occidental de formation classique , entre le christianisme, Religion - du_ Pardon- et- de –l'Amour d'un côté ; et l'Islam, Religion –de –la –Barbarie –et –de –la –violence de l'autre. Un credo bien établi, mais qu'il faut bien quand même confirmer et rappeler de temps à autre pour qu'on ne l'oublie jamais et qu'on y pense toujours. Les grands médias d'Occident – reconnaissons leur ce mérite – se sont toujours montrés, sur tous les tons et par tous les moyens, à la hauteur de ce devoir sacré de toujours.

Dés lors, beaucoup de choses s'éclairent, s'expliquent, et prennent sens. Le problème de l'heure, après celui de Bosnie, est celui , pire, du Kosovo avec ses centaines de milliers de nettoyés par expulsion, et ses milliers de nettoyés par exécution sommaire, parce que musulmans. Pas de condamnation des églises orthodoxes. Le patriarche de Belgrade est de connivence avec Milosevic. Condamnation feutrée et très discrète du St Siège Romain et Apostolique. Une explication s'impose, et elle est plus efficace lorsqu'elle s'accompagne d'une diversion. Il faut détourner les regards vers l'Islam, et y rechercher les racines profondes du Mal. Inverser l'équation en somme. Pour cela, quoi de mieux qu'une présentation opportune de l'Islam, qui ravive l'aversion instinctive et héréditaire qu'il inspire d'une manière générale en Occident ? Cela atténue beaucoup les scrupules et calme les consciences trop sensibles. Le syllogisme est simple. En aucun cas on ne peut éprouver de la sympathie pour une religion barbare. L'Islam est une religion barbare. Or les Kosovars sont musulmans. Beaucoup, au moins dans leur for intérieur, suivront le syllogisme jusqu'au bout. Cela soulage !

Les torts, on entend souvent dire, ne sont pas tous du côté serbe. Il faut aussi comprendre les serbes, ne pas trop les accabler. En effet comment des serbes orthodoxes, professant les hautes valeurs chrétiennes, peuvent –ils vivre avec des Kosovars musulmans, confessant une religion barbare ? ! Dans ces condition, ce qui était arrivé ne devait –il pas arriver un jour ? Les Serbes, n'ont-ils pas le droit de mettre de l'ordre dans leur Maison, de nettoyer leur berceau ? Samuel Huntington, dans un ouvrage qui était devenu comme une Bible pour l'Occident, n'avait -t- il pas d'ailleurs prévenu que le choc, entre l'Islam et l'Occident, est inévitable. Ce qui devait arriver arriva. C'est tout !

y a aussi le Yemen, le Soudan etc… »–L'interviewer : « Mais c'est une déviation de l'Islam ! » -La reporter : « Que non ! Une interprétation, une interprétation » insiste-t-elle, sur un ton aussi indigné que résolu. Son insistance montre bien que cette précision lui tient à cœur. Elle est en effet capitale pour son propos. Elle est l'inspiratrice, de bout en bout, de tout le reportage. C'est l'Islam qui est visé. Non une quelconque déviation ou aberration, ou une secte marginale. Il faut que cette image qu'elle a présentée de l'Islam s'incruste bien dans l'esprit du spectateur, qu'il y voit l'essence même de l'Islam vrai, de l'Islam vécu, revendiqué et assumé avec fierté, voire de l'Islam en marche, en voie de généralisation à mesure que la shariâ avance et gagne du terrain. Le péril est évident. Pourquoi alors, dira -t- on, parle -t- elle seulement d'une interprétation ? Parce qu'elle est intelligente, et veut être persuasive et convaincante. Parce que tout spectateur qui a gardé un grain de bon sens –il y en a – peut se dire que cet Islam, il ne le voit nulle part autour de lui, qu'il lui arrive de côtoyer des musulmans, des gens après tout normaux. Il peut se dire aussi que la femme est électrice et éligible au Pakistan, et se souvenir du visage attrayant de l'élégante Benazir Bhuto, une Pakistanaise chef de parti, et élevée à la Présidence du conseil, la plus haute magistrature de l'état, rarement échue à une femme en Occident. Alors, pour le convaincre quand même, l'astuce consiste à lui présenter ce qu'il a vu comme une interprétation, une interprétation authentique et non moins représentative que d'autres de l'Islam, qu'elle n'est pas moins fondée que les autres, et que cette interprétation a même des chances de prévaloir. Elle est conforme à l'esprit de l'Islam et à son essence. Elle pourrait être celle de l'avenir. –L'interviewer : « que faire ? Et les organisations internationales que font- elles ? » – La reporter : « Rien, ou presque. On peut aider en envoyant de l'argent aux organismes locaux qui luttent pour les droits des femmes ».

Terminer sur une note de générosité, ajoute à la crédibilité d'un témoignage qui se veut, en dehors de toute malveillance, motivé par des raisons strictement et purement humanitaires, le témoignage d'une femme sensible aux malheurs de ses consoeurs pakistanaises. Quelle élévation d'âme ! Quelle sensibilité toute chrétienne, nourrie d'amour et de charité, face à la cruauté et à la barbarie de l'Islam ! On a envie de fondre en larmes, et de bénir les producteurs d'une si charitable émission, dictée par le pur et très chrétien Amour. Ainsi, pour un auditoire déjà

Une silhouette noire dont on ne voit que les yeux cerclés de lunettes, surgit alors soudainement à l'écran. A n'en pas douter, elle nous est présentée comme l'intellectuelle type de la musulmane évoluée. Elle nous apprend dans un excellent anglais couvert par la traduction, et dans un discours apparemment tronqué, que le Coran n'interdit pas à la femme musulmane d'apprendre à lire. Cette intellectuelle modèle défend cependant le principe que la femme doit être sous la protection d'un mâle de sa famille. Elle justifie voile et claustration.

Au cours du reportage on entend beaucoup de propos sur l'infériorité de la femme, tenus par des hommes évoquant leur religion, leurs traditions, et leur culture.

Les femmes, nous dit-on, sont notamment par nature infidèles. Sur simple soupçon d'infidélité, sans aucune preuve, l'islam autorise donc de les tuer. Pas besoin d'enquête, ni de procès ni de jugement. Les exemples où les parents se chargent de l'exécution de la présumée coupable, qui peut être à peine nubile, et malgré ses protestations d'innocence, sont nombreux. On nous montre, derrière les barreaux, un père et son fils clamer leur fierté d'avoir lavé l'honneur de la famille dans le sang de la coupable, conformément à l'enseignement de l'islam, affirment –ils. Les cas de ce genre, où sont impliqués pères, frères, maris et autres mâles de la famille, nous assure-t-on avec insistance, sont très fréquents. Comprenez bien, c'est la règle, non l'exception, et lorsqu'il y a arrestation du coupable, ce qui n'arrive que très rarement, la justice est molle et très clémente envers les mâles : une année de prison au plus. On nous montre beaucoup de femmes dans des hôpitaux brûlées vives par des mâles jaloux de leur honneur. Certaines sont amputées, horriblement défigurées lorsqu'elles ont échappé à la mort. Il n'est pas rare qu'on les arrose d'acide pour les faire davantage et mieux souffrir. On nous montre une adolescente, ainsi traitée, hurler de douleur sur son lit d'hôpital. On nous apprend qu'elle est morte le lendemain du reportage. Lorsque le reportage est enfin terminé, tant les scènes sont atroces, on dit : ouf !

Apparaissent alors l'interviewer et la reporter. Celle-ci nous explique que son reportage, initialement fait pour la BBC et diffusé par cette chaîne, est le plus pénible de sa carrière.... parce qu'elle est femme. L'interviewer : « Et le gouvernement ?» «La reporter : « Il ne fait rien, ou si peu. Ca risque même d'empirer avec le renforcement et la généralisation de la sharia. Et il n'y a pas que le Pakistan ajoute-t-elle, il

Les grands médias d'Occident et l'Islamophobie

Analyse d'un reportage

Dr. Mohamed Talbi

Envoyé spécial (Antenne 2, 6.5.1999, 19h55), heure de grande écoute, émission prestigieuse et très suivie, réputée objective, ses reportages font l'opinion, s'imposent même comme documents crédibles. La chaîne française reprend un reportage financé et déjà diffusé par la fameuse BBC la chaîne anglophone la plus écoutée dans le monde entier, la chaîne la plus célèbre par son objectivité et son impartialité légendaires, la plus influente donc dans la formation de l'opinion universelle. C'est dire l'immense publicité donnée au reportage. La reporter est une jolie anglaise, avec un léger accent qui ajoute à son témoignage, à son charme naturel, une touche de coquetterie qui rend son témoignage encore plus persuasif. Bref !Elle est angélique et on lui donnerait le bon dieu sans confession. Le sujet est alléchant : La femme musulmane au Pakistan. Je fixe l'écran, et je dresse l'oreille.

J'apprends un tas de choses : la femme musulmane se vend comme une marchandise, un buffle par exemple. Elle appartient toujours à un mâle de sa famille, père, frère etc....

Lorsqu'on la marie, toujours sans la consulter et le plus souvent contre son gré, ou on la vend, elle appartient au mari qui peut pratiquement en faire ce qu'il veut, bien entendu pour assouvir ses besoins sexuels, mais aussi pour toutes sortes de travaux. Évidemment elle est soigneusement claustrée. Une fille sur dix apprend à lire. La sharia, affirment certains, lui interdit en fait cet apprentissage.

On voit cependant des lignes de filles, de pied en cap couvertes de blanc, se dandiner rythmiquement devant des Corans ouverts, absorbées dans la mémorisation, ainsi suggérée comme mécanique et abrutissante, du texte sacré, le seul savoir qui leur est de la sorte instillé. On saisit alors l'occasion pour nous dire qu'il est fréquent que des enfants de cinq ans, soumis à cette discipline, arrivent à mémoriser le Coran dans sa totalité. On nous laisse imaginer à quel prix, et avec quelle cruauté exercée sur des enfants à peine en âge de parler, ce résultat sadique est obtenu. Peut-on imaginer une religion plus inhumaine que celle qui martyrise jusqu'aux enfants ? !

Existe tambien otro motivo debido a la necesidad de lograr y encontrar un equilibrio en la política internacional de la edad media. Pus, cuando los Otomanos quitaron a los europeos una parte muy importante en el Este, estos últimos se fueron a buscar una parcela interesante en los tierras musulmanas del Occidente. Esta parte fue Al Andalus.

Así pues, Al Andalus fue una ofrenda para poder restablecer parcialmente este equilibrio entre el menguante y la cruz o sera entre el islam y el cristianismo.

Dr Jomaâ Chikha
Director de la revista
Traducción : chedly Nafti
Profesor de español

La educación en el Andalus formaba parte de los sistemas educativos islámicos.

El Corán era siempre el punto de partida como creencia y moral. La razón era la base como pensamiento y experiencia. El objetivo era el hombre : alma y cuerpo.

Al observar la historia del Andalus no se puede negar, ni ignorar todo lo que ocurrió allí a lo largo de las épocas como la decadencia de los valores morales y humanos. Sin embargo, los andalusíes no abandonaron par completo estos valores morales y religiosos – excepto obligados y con muchos sacrificios – pues fueron heredados y durante mucho tiempo por varias generaciones según unos sistemas educativos muy sanos hasta el último reino musulmán en el Andalus. Sería falso pensar que la caída de la experiencia andalusí fue debida a motivos educativos y morales proque los motivos eran diferentes y múltiples.

La causa era esencialmente el sistema individualista y absolutista de gobernar por parte de los reyes andalusíes que no tenían ninguna consideración con las nobles instrucciones islámicas que organizaban y delimitaban las relaciones entre los gobernantes y los gobernados.

Este comportamiento autoritario provocó primero la caída del califato omeya en Cordoba y la Creación de los reinos de taifas en el siglo (05/11). Luego la caída de la mayoría de las grandes ciudades en el siglo (07/13) y por último la caída de Granada a finales del siglo (09/15).

Podemos añadir otro motivo – que es el resultado del anterior – es el despliegue y la propagación por todo el Andalus y el Magreb de un especie de sufismo patológico basando en el ausenteismo y la privación de las capacidasdes mentales como un intento para acabar con la consciencia de la colectividad y con el fin de alcanzar el poder. Cuando desaparece la razón se da lugar a todas las enfermendades, pasiones y complejos.

En su tierra, destacaron grandes poetas, excelentes científicos e ilustres Fakihes y filósofos como ibn Zaidun, ibn Hazm, Abulkasis, ibn Baytar y Averroes.

- Un portal siendo la abertura por donde pasaron las ciencias árabes y musulmanas hacia Europa, y eso fue después de haberlas traducido a las lenguas científicas de aquel entonces. Lo más importante que sacó Europa a través del Andalus fue la metodología de las encuestas y de las búsquedas científicas. Los musulmanes, después de muchos esfuerzos, establecieron una metodología basada en la razón, la sabiduría y la experiencia.

Esta experiencia no puede desaparecer facilmente con sólo la caída política del Andalus, porque era muy rica, basada en muchos elementos como el racionalismo y la convivencia y arraigada en un patrimonio antiguo.

Las raíces no desaparecen con el tronco que se ve sobre la tierra (Al Andalus como existencia política) sino que pasan debajo de la tierra para resucitar y aparecer de nuevo en otros lugares y para seguir alimentando toda la humanidad. Entonces, la expíriencia andalusí no ha desaparecido puesto que los españoles la viven en los monumentos, en las ruinas, en la agricultura y en el sistema de riego. Es obvia también en Europa, en la ciencia y en la metodología y se nota todavía en el mundo árabe – sobre todo en los países del Magreb – en el arte y en el comportamiento.

Sí, el andalus como estado político ha desaparecido,pero su civilización se infundió y se infiltró por todas partes tanto en el oriente como en el occidente.

- a la segunda pregunta :

Los sistemas educativos de cada pueblo y cada país son las bases esenciales para la edificación de sus civilizacines antiguas y recientes.

Presentación

¿ Ha caído realmente Al Andalus ?

Una de las respetadas revistas orientales me hizo dos preguntas a cerca de la caída y del fin del Andalus.

Mis respuestas eran las siguientes :

- a la primera pregunta :

La civilización ha sido siempre un edificio construido poco a poco a lo largo de las épocas, y cada país desarrollado a través de la historia participó a este edificación añadiendo algo nuevo.

Así pues, se alzó y llegó a un estado tan perfecto y completo que nos deja imaginar – actualmente a principios del siglo XXI - y con mucha admiración cómo sería en el futuro.

Los musulmanes, y a pesar de sus diferentes nacionalidades e idiomas y de sus regiones geográficas tanto en el oriente como en el occidente desempeñaron un papel importante en la edificación de esta civilización para la humanidad – Las huellas se ven hoy en día por todas partes. No partieron de cero sino que aprovecharon de las civilizaciónes anteriores y además abrieron el camino a las generaciones que han venido después sin negar por lo tanto la participación de las naciones precedentes. La experiencia andalusí es una parte del gran papel desempeñado par los musulmanes en la civilización humana.

Al andalus era a la vez un encuentro y un portal :

- Un encuentro de todos los elementos positivos de la civilización árabo – musulmana.

SOMMAIRE

❖Cheika Djomàa : Presentación ¿Ha caído realmente Al Andalus?.. 3 - 6

❖Mohamed Talbi : Les grands médias d'Occident et l'Islamophobie. Analyse d'un reportage.....................7 - 22

❖Abdelmajid el- Ghannouchi :Pourquoi Averroes s'était-il insurgé contre la mauvaise foi de Ghazali ? .... 23 - 30

❖Francisco Corral : La Politica y los moriscos en la época de la Austrias (Présentation) .... 31 - 32

ISSN / 0330-7549

REVUE
D' ETUDES ANDALOUSES

N° 24

Juillet 2000 / Rabī ͨ aṭ - Ṭānī

Tunis